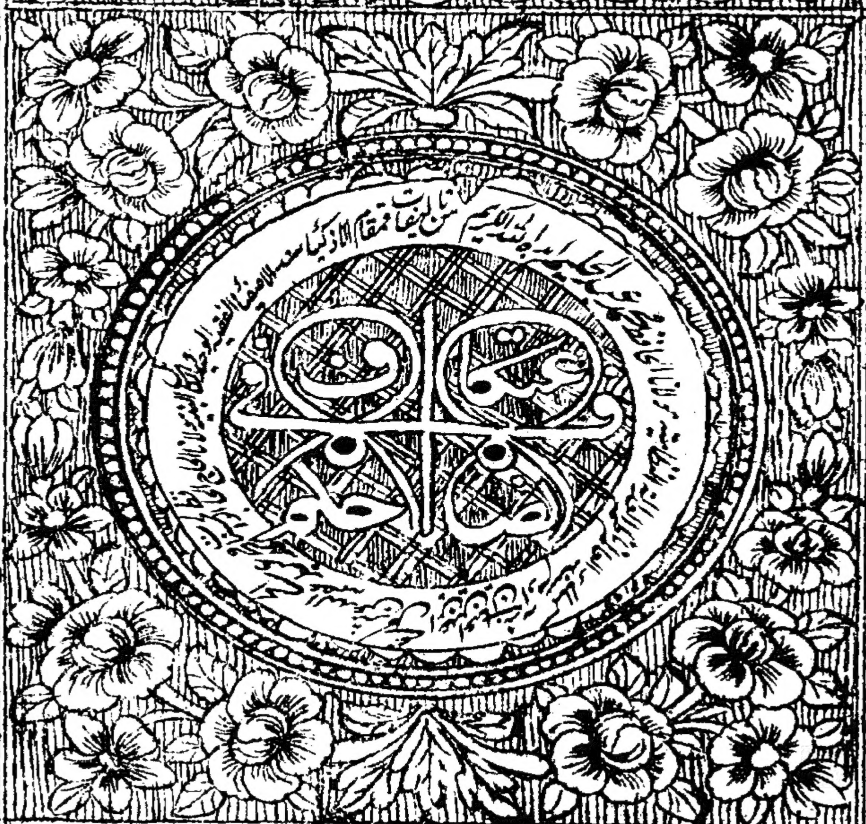
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد

من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسمى

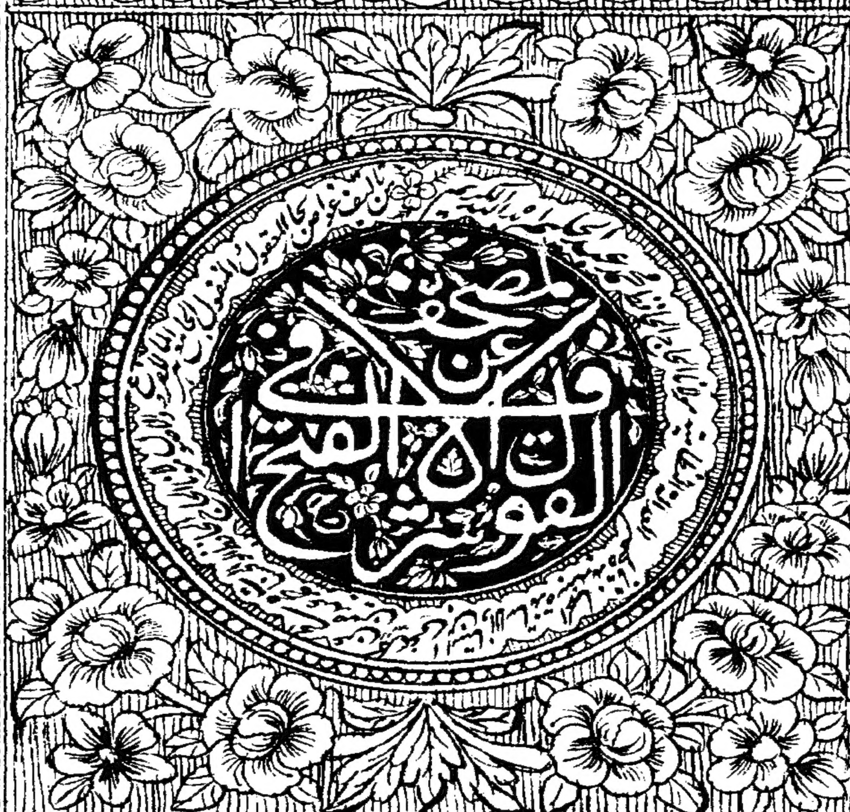


بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش الكهنوي

فاقرءوا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة



بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الأزلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي وقد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان في لكهنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما قوانا على حفظ القرآن و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + **اما بعد** فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات **محمد المدعو بعبد الحي** اللكنوي موطنا الانصاري
الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدر آباد من مملكة الدكن نقاها الله عن البدع والفتن
رايت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنهم انهم يضعون المصحف بين يديهم ويفتحون على الامام منه عند احتياجه اليه ياخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم
فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى
اسأل ان يتقبلها ويجعلها خيرا جاريا وللناس ارشادا ساريا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة وتتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح[له] انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان
مرة واحدة لان الكلام بنفسه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

[له] هذا هو المذكور في الجامع الصغير وشرط في الاصل التكرار ١٢ منه دام فيضه

وصحح فی الظهیریة عدم الجواز وقال فی البحر الرائق الظاهر ان ما فی الظهیریة متفرع علی ان علة الفساد حمله والعمل الکثیر فاذا
لم یقید بما اذا لم یقدر علی ان یقرء عن ظهر قلبه امکنه ان یقرء من المصحف وهو موضوع وما ذکره الامام الفضلی متفرع علی الصحیح من ان علة
الفساد تلقنه ولو کان موضوعا فانه لا قدرة له علی القراءة فکان امیا وبهذا ظهر ان تصحیح الظهیریة متفرع علی الضعیف انتهی فعلم
من هذا البیان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابی حنیفة رح هو التلقن من الغیر فان التلقن من المصحف کالتلقن
من غیره فان **قلت** تقرر فی المسائل الاثنا عشریة انه لو تعلم امی ایة بعد قعوده قدر التشهد سورة یبطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض ولم یوجد وتتم عندهما لانهما لا یقولان بفرضیته فلو کان التلقن والتعلم منافیا للصلوة لکان
ینبغی ان تتم الصلوة فی المسئلة المتقدمة عنده ایضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فیوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم فی المسئلة السابقة هو التذکر دون التلقن وح فلا اشکال کذا فی العنایة وقد صرح به الزاهدی فی
شرح القدوری ایضا **وقد** ... لقول ابی حنیفة بما روی ابو داؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امیر المؤمنین ان نؤم
الناس فی المصحف فان الاصل ان النهی یقتضی الفساد **وقال** فی الذخیرة کان الشیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل
البخاری یقول فی التعلیل لابی حنیفة رح بنا علی ان الرجل اذا کان یمکنه ان یقرء من المصحف ولا یمکن ان یقرء عن ظهر
قلبه انه لو صلی بغیر قراءة انها تجزیه ولو کانت القراءة من المصحف جائزة لما ابیحت الصلوة بغیر قراءة ولکن الظاهر انما
لا یسلم ان هذه المسئلة ولا اخذ بعض المشائخ انتهی **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فما یل من الاثر ذکوان
ان صح محمول علی انه کان مراجعة قبیل الصلوة قاله الزیلعی فی شرح الکنز وقیل هو ماؤول بانه کان یحفظ فی کل شفع مقدار
ما یقرء فی الرکعتین فظن الراوی انه کان یقرء من المصحف قال العینی فی شرح الهدایة ویؤیده ما ذکرنا من ان القراءة من
المصحف مکروهة ولا نظن بعائشة رض انها کانت ترضی بالمکروه وتصلی خلف من یصلی بصلوة مکروهة انتهی **اذا**
عرفت هذا کله فاقول لو اخذ المقتدی من المصحف وفتح علی امامه یفسد صلوة الکل سواء کان المصحف قد حمله
المقتدی بتقلیب وراقه او لا بان یجلس هناک رجل یحمله ویقلب وراقه وانکان باب النظر یقتضی عدم الفساد فی الشق الثانی
لعدم العمل الکثیر وهو الذی وقعهم فی الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلکوا واهلکوا **وما ظهر لی** وبه اجبت السائلین هو
فساد صلوة الکل لو اخذه امامه ام لم یاخذه فیفسد صلوة المؤتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لی **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلک لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص علیه العینی
وغیره **الثانی** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوری فی حاشیة الهدایة ان النظر فی المصحف والاخذ منه کالسماع من الغیر
والاخذ منه واشار الیه المرغینانی ایضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الکل لو سمعه المؤتم ممن لیس معه فی الصلوة
ففتح علی امامه واخذه فکذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا فی ان الفاتح هل ینوی بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ینوی
القراءة مستندا بان الفتح کلام معنی الا انه عفی عنه للضرورة فیجب الاحتراز عنه ما امکن الاحتراز فی النیة بان ینوی
القراءة وان لم یمکن فی الفعل والیه مال العلامة الهداد الجونفوری وقال هو الصحیح ومنهم من قال انه ینوی الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة منها للمؤتم واما الفتح فهو مرخص فیها من الشارع وصححه فی الهدایة وصححه السرخسی ونسب الثانی الی السهو

واختاره جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح تتضمن القرأة لا محالة وقد مر ان قرأة المصلي من المصحف مفسدة فتذكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة المؤتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ المؤتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت انه لفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه قلت ومنه يعلم فساد صلوة المصلي في ما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم اره صريحا ثم اقول هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد وينبغي ان لا تفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا تفسد الصلوة بقرأته على المصحف ويخطر بقلبي انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القرأة لان القرأة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد هناك وهذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم وبعد ذلك اقول لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرأ في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا يسمع خلفه ويفتحه عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراة ويقرأ السور الصغار من المفصل في التراويح لان المفسدة التي تنشأ من يستفتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد عن ترك قرأة القرآن ومن ابتلى ببليتين يختار اهونهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ۱۲۸۴ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ط

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين جزو زمان رساله مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد وامام نا واقف از مقتديان لقمه ميگير در فساد ونقصان در صلوة مى افتد پس بنا بر تحقيق مسئله آن اين رساله مؤلفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل حامل لواء علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريف مولوى محمد عبد الحى صانه الله عن شرور الغى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كتره محمد عليخان در مطبع علوى باهتمام عاصى محمد على بخش خان ابن مير محمد خان مبرور در سنه ۱۲۸۶ هجرى حليه طبع پوشيد فقط



واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف أشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلّي واسلّم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا مناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب **فههنا مقامات**

المقام الاول هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم لم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد ادعى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال يستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب حيث قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب راسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين ترك انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فانه كان منذورا فواجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق انقسامه الى ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب وهو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والعلاء الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى دليله فلم يتجه

الاول واحمد وهو الاصح المقام الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من الارغينانى والعيني بالزاد تصحيح انه سنة موكدة واستدلوا عليها بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه والاثنيان فان قلت المواظبة دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم ينقل انكاره صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك انه لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم وابن المسيب ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان ليله ونهاره سواء قال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت وتمام ان يقال مع اشتغالهم بالكسب لبيت المال في اصلهم فيشق عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى قلت ما يخبر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة لكنه سنة بكفاية على ما يجي فترك الخلفاء لا يضرهم ولا قدح في ذلك ان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد انتقاله في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داؤد والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى وكفى اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة الا القدوري في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت ماله وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال هو لبث في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة الا ان يرد بهو القول بالاستحباب في المنافع كما قد نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحدا من الصحابة على ترك الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه مختصا به فنعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت المقام الثالث هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال القهستاني في شرح خلاصة الكيداني عند تقسيم السنن وقد تنقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراجح بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

قوله [?] موكدة كفاية وهو القول بالاحق وقد بينت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية لعبد [?] فليطالع منها فانها كافية بتحقيق السمات ١٢ سنه دام فيضه

ثم رأيت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتعاليق الانوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه
المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم يقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فردا سقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الكياس زاده في شرح النقاية الى الاول والتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة اله داد الجونفوري في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب ثم السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** ولقائل ان يقول انه لو طلب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهن لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة هو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض محصلا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو اداء حقوق المساجد وذلك يحصل بفعل البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكلام في سنيتهم فليتدبر **فقد** ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب ويجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاستيعاب **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** مؤلفه هذا آخر ما تيسر لي للتحرير في هذا المطلب المنيف ولم يستقص احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ھ

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشيته المسماة



بتصحيح كاشف الاستار حبيب الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغفار

في المطبع العلوي لمحمد علي بخش فخر اهل المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم احمده واصلي على نبيه وبعد فهذه حاشية لنور الانوار في شرح المنار مسماة بقمر الاقمار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام ومزينة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلي والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وآيد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكتا ودراية ولم يشتغل احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر ما صدر منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فلما اذا سكنت المدينة المنورة والبلدة المكرمة يقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف ومسجد النبي المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان يحضرني في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف تيمنا بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقد اجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر انا رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن تحمل الصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال او هو الذي يكون متوسطا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعم اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم تفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلته من غير تكلف وقيل هو الجود والكرم والتوجه الى خالقه وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق حميدا او غريبا عجيبا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب في الصلوٰة فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال یطلق علی کل دین والاسلام ہو الدین المخصوص لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل في صفۃ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اصطلاحی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح طوینا ذکرہ ولکن لا بد ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام وموضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث انہ مثبَت والمص رح ذکر احوال الادلۃ في صدر الکتاب واحوال الاحکام في آخرہ بعد الفراغ عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ مالا وان یکون الشرع اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل انما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیرۃ ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشبہی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی في حالۃ الحیض لعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ لعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان دالا على منكري القياس قصداً وصريحاً ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعاً لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصرح الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله
المنزل الى آخره وان كان معنى المفرد او المقرون فهو جنس له وبالبعد فصل
بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب
السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن انزل
دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة جملة
في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان
بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن و
المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما
هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام
في المصاحف للجنس والاضر لتعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير مخرج او للعهد والمعهود هو
مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
عن قرءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة أبي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات عما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا
تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو
احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القرأة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقرأة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القرأة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ماسوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو قدم الترتيب تنبيهاً له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع
في تقسيماتها اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت
كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل او هو التقسيمات اربعة بتمامها
وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتي وذلك لان البحث فيها اما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحدا او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والماول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو الماول والا
فهو المشترك فالماول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي من صيغة ولغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اعلى من بعض فيوجد
الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة بالظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اخفى من بعض
في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في
غير الموضوع له فالمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز باعتبار الاستعمال والصريح والكناية باعتبار الجريان على ما في التوضيح كل من الصريح والكناية قسم من الحقيقة والمجاز
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد والمعاني كان الظاهر منها

للنسبة تحول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص واشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه لغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها اي المعاني التي هي الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان اي منها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وبايها يجب التوقف فان الخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن وهو موقوف عليه للتحقيق
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك
آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب لبعض الاقسام فقط لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك ويخرج بقوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد … آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل لان النظم … الاقسام ليستعمل بالكتاب بل في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات … للكتاب لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك فخالف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاحهم …

١١

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بالقطع كل ما هو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين التقسيم للخاص بعد بيان لفظه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين هذا

اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو المنطقيين فانهم انما يبحثون عن الغرض ان الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامراة والغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المراة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المرتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول كانهما متحدان لكن الاول بيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقول جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا بيان التبديل يحتمله الخاص فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل في الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وجعله فرضا كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح على سبيل الفرض

قال ابن الملك قال الشارح في التنقيح والحق انما هو ... مباينات والتفريعات الثلاثة الاول تفريع على قوله لا يحتمل البيان والرابع تفريع على قوله ان يتناول المخصوص قطعا ويدل عليه ان صاحب التوضيح لما لم يذكر لا يحتمل البيان لم يذكر التفريعات الثلاثة الاول بهما انتهت ... [illegible]

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعـ واركعوا واسجدوا خاص موضوع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يلحق الحديث به بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعـ فاغسلوا وجوهكم الآية وبيانه ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعـ امرنا في الوضوء بالغسل والمسح بما هو خاص وضعا لمعنى معلوم

١٢

١٣

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها الشافعي لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعى بمنزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فينجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتأويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تأويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن والطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض لا لا قوله تعالى ثلثة لانه خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يُشرع الا في الطُهر فاذا طلّقها في الطهر كانت العدة الغير هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب تلك الطُهر من العدة او لا فان احتُسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخرى سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصار عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه ايلمح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم حح انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المص رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اتي اربع منها ما تم الآن وثلث منها ما يجي اورد بين ٥ الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب ان يعترض علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدمة هي ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول ثلث تطليقات مستقلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول رح ما بقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل
جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تأثير للغاية فيما قبل الغاية فلم يفهم
ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
انا نعلم ان الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وهو
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا وقد كنت وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل وتجدد مستقلا له واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو مادون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل في قبيل السرقة عصمة المال المسروق في حق المالك ويصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا الا انه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاء جزاء كاملا في القطع ولا احتياج الى ضمان المال الا انه اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل المحقوق لان جزئيه يحتمل المعنى كفى فيه على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان ايضا بعد ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف بعد البيان التفريع للثانية الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان لفظ الخلع قطعي جواب للتبع عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها حلافا فالشافعي رح بناء على ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده حتى يتيسر بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج امساك
بمعروف اي احسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصت نفسها من الزوج و
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها وطلقها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق فحينئذ يلزم ان تكون الطلقات اربعا الاثنتان في قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين وكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بغير مال فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط محكوما بعدم الحل لا الذي بعد غيره لكنه
يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررته اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون معنى قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان الطلاق بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح بالاحسان فطلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا حاصل ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان الحل بالنكاح خاص لا يحتمل
البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير الى الوطي في المفوضة وهي بكسر الواو

١٨

فالمعنى اللتي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى اللتي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة اللتي فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداءه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى رأي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير المتكلم في علمنا وكذا الاسناد خاص عند حسبما التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الشارع لكنه قيد النبي عليه السلام تقديره بان لا اقل من عشرة دراهم

١٩

وكذا لو قيل قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص ان كان التعدية مجملا محتاجا الى البيان

وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب

بتقدير تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد النفقة والكسوة

وهو يجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير

فرضنا ثانيا او فرضنا عليهم فيما يليق بما ملكت ايمانهم ان يكون بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف لاجل

كل من المسائل الثلث نقلا عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم

نقولا عملا تعليلا لقوله وصحته على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة

الاولى وقوله وان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة

الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه

ولتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره

على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى

معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر اريد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ

وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي فلا يخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل

كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن

يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل بعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا ولم يعد الى

سوء الادب انه لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء

لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز

لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول والمقصود هو طلب الاستعلاء بل الزام

الفعل فهذا لا يصدق الا على الوجوب فخرج التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص صيغة افعل لا لانه بيان لكون الامر صيغة مختصة

بل المراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص عن الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب والايجاب الا

من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك ان تحقق ان محل النزاع ههنا اختص على طريقة

خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب ينفي الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد غير منفك عن الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء بدخلة على المختص كما هو اصلها الا انه يفهم هذا المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون ايضا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون ايضا
نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم
نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجبا اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف بيننا وبينهم في
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا خصوصا به الا في عدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه عليه السلام منع اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال وانه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
يعني انكم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر ويذكر للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب لهذا قرا الائمة
المجاهدين يفطرون ويشربون قطرة في الاربعينيات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروى انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا النعال فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى اذا
جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذه تمسكات ابي حنيفة رح واما الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا للامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فيجب متابعة افعاله لازمة للامة

فاجاب عنه المصنف بقوله الوجوب مستفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا الى هذا القول اصلا فقاله على سبيل الترقي ان الفعل
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وتسمى الفعل به لانه
اي تسمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة ولا التوقف اي ان
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ثم لم يذكر دليل المذهب لانه
يفهم مما ذكره المصنف اما اهل الندب فيقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب والاباحة لا تكفي
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان ادنى الطلب ان يكون الفعل مأذونا فيه لا يكون اثما
واذنه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر مستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والندب والاباحة
والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه فاذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان قبله الحظر او قبله متصل بقوله موجبه الوجوب فيحمل على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب تتبعه العقل مع العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتعيين ... قام ...

ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون جائيهم حرج على القطع
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب بيانا انما يحمل على غيره بالقرائن المجاز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهما ان شاؤا قبلوا وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين اي اي شيء ابقى لك الاختيار لبيان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع والدليل يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان الامر للوجوب بدون احتياج الى ان
ومصادقة على المطلوب ان المخالفة في الاستعمال انما تطلق على ترك العمل فتامل ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان علم فهو حكاية تقدم
معطوف على صفوان سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر
ان الطلب فعلا امر [illegible] الطلب باللفظ [illegible] والكمال في الطلب الوجوب بالاصل في الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب بلا اختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال
كلها الماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص [illegible] على معنى الوجوب [illegible]
بل الثابت كون الاصل عدم الاشتراك [illegible]

ذلك وقد نقل فی بیان النصوص المعقول جوه آخر ترکتها للاطناب ثم شرع المصنف فی بیان انه اذا امر یراد الوجوب فما اذا

حکمه فقال واذا اریدت بالاباحة او الندب ای اذا اربد بالامر الاباحة او الندب بعدل عن الوجوب فقد اختلف فیه فقیل

انه حقیقة لانه لبعضه ای ان الامر حقیقة فی الاباحة والندب ایضا لان کل واحد منهما لبعض الوجوب و

لبعض الشئ یکون حقیقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترک

والاباحة هی جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فیکون کل منهما

مستعملا فی بعض معنی الوجوب وهو معنی الحقیقة القاصرة التی اریدت بلفظ

الحقیقة وهو مختار فخر الاسلام وقیل لا لانه جاز اصلا ای قیل انه لیس بحقیقة

رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع

حرمة الترک والاباحة جواز الفعل مع جواز الترک والندب هو رجحان الفعل مع

جواز الترک فالحاصل ان من نظر الی الجنس الذی هو جواز الفعل فقط ظن انه

مستعمل فی بعض معناه فیکون حقیقة قاصرة ومن نظر الی الجنس والفصل جمیعا

ظن ان کلا منهما معان متباینة والنواع علحدة فلا یکون الا مجازا واما التحقیق

ان هذا الاختلاف فی لفظ الامر او فی صیغة الامر فمذکور فی التلویح بما لا مزید علیه ثم لما

فرغ المصنف عن بیان الوجوب وحکمه اراد ان یبین انه هل یحتمل التکرار او لا فقال

ولا یقتضی التکرار ولا یحتمله ای لا یقتضی الامر باعتبار الوجوب التکرار کما ذهب

الیه قوم ولا یحتمله کما ذهب الیه الشافعی رح یعنی اذا قیل مثلا صلوا کان معناه

افعلوا الصلوة مرة ولا یدل علی التکرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الی انه یوجب

التکرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس اَلِعامنا هذا یا رسول الله

ام للابد فهم التکرار مع انه کان من اهل اللسان ثم لما علم ان فیه حرجا عظیما اشکل علیه

فسال وذهب الشافعی رح الی انه یحتمل التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وهو نکرة والنکرة فی الاثبات

تخص لکنها تحتمل العموم فیحمل علیه بقرینة تقترن بها فالفرق بین المحتمل والموجب ان الموجب ثابت بلا نیة والمحتمل یثبت بالنیة

ودليلنا ما سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردٌّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
حكمي لا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي ومشار اليه بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي فليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المرأة امة فحينئذ يصح نية الثنتين في حقها لانه كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ تقع ثنتان لا لاجل احتماله
بل لما قيل انه بيان تغيير اي لان طلقي كان لا يحتمل ثنتين حتى يكون ثنتين بيانا له [illegible] فقال
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من افعلي
فعل الطلاق وهو المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد كيف يحتمل ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان [illegible]
ان لا يحتمل العدد هذا هو الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية [illegible]
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك ان الطلاق هو كذلك يتصف بالجنسية الفرد الحكمي [illegible]
والماء سيأتي فلا العمل فيه الفرد الحكمي الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالاوامر جواب [illegible] علينا وهو ان الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأي وجه تتكرر العبادات [illegible] فيقول ان ما تكرر من العبادات

ليس للاداء بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فان بتجدد الوقت تجب
الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم
يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما
هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل
سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان للخلاف في النفي
رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل الامر التكرار سواء
كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك
وانا لم ينوا او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص تقريبا بان الامر بان اسم الفاعل

لا يحتمل التكرار كما في عدم احتمال التكرار فقال كذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل
بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون ح بيان لوجه التشبيه
وقوله يدل ح يقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم
الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد

بآية السرقة الا فرد واحد وبالفعل الواحد الا القطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي فيما ذهب اليه يعني ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا
ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على
المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات الى اخر العمر فصار الواحد مرادا فيتعين بالفعل الواحد
لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دال على القطع بنفسه لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى بالآية لا يقال ينبغي ان لا تقطع
الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض لها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر وهذا اليد كانت
متعرضا لها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان يثبت اليسرى بخبر الواحد لانه لا يجوز الزيادة على الكتاب لكن

المحل المعين الذي تعين بالاجماع خلافا للشافعي فانه كالجائز في غير المعين ... لان البدن صالح للطلب

والحامل لما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال حكم الامر نوعان اداء وهو

تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب بمعنى وجوب الاداء ووجوب القضاء فالاداء هو تسليم

عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم في الافعال

الاعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام عبارة تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان مراده الامر متعلق بالتسليم بالاداء ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر

يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت كان ينبغي

ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء من ظهر امسه لانه ليس من عنده بل لله تعالى

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده

به لشهرته او لكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فلا يمكن ان يقضى اذا لزم بالشروع بطريق النفل لا بطريق انه صار

واجبا لكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقال بعين الواجب ليشمل النفل هكذا

قيل وفيه وجه آخر يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس استعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت صلوة الجمعة لان الجمعة
لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن الاتمام
وهو تحصيل بها فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية ولهذا يستعمل في اداء الامانات كما
الشاعر الذئب يؤدي الغزال بأكله اي يحتاله ليغلب عليه اما اذا علم شعبان يظن انه من رمضان الى نحو
لانه اداء قبل السبب ان كان من شوال فظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء
بنية القضاء انما النظار في ذلك وهو مقصود انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لابد له من سبب على حدة فقيل الصحيح بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا
عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد هنا بالسبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى اخره يدل على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق
في حقكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده
وسقوط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص من المنذور
من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لابد للقضاء من نص جديد يوجب سوى نص الاداء فالقضاء في
الصلوة والصوم عنده انما يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وبالمروي النص انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي يقوم مقام نص القضاء وهذا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوت فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعندهم لا ومثل الفوات اليه قائم مقام النص كالتفويت لا النظر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت قضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور لهم علينا وهو انه لو نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صيام مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفوت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المص رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود هو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بنذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من بعد نعم ان صح صوم النفل واعتكف فيه يجوز الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني ينتقل حكمه اليه نعم اذا جاء الرمضان الثاني في انه فان صام لم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المص في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال الاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء في هذا التقسيم لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وان يقول الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء يعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهة واسطة لجهة اخرى قوله من حيث التزامه اى من حيث انه التزم الاداء على جهة وادى على جهة اخرى ق

ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم البقية من الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى المصر للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل تكلم لم يفرغ الامام بعد التكلم ثم استأنف او كان مشتغلا هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب هي من انواع الاداء ورد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد وردّه مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غصب عبدا فارغا ثم جنى العبد جناية في يد الغاصب

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض يعني هذا الكلام في المغصوب والمبيع في ايهما والمشتري بآفة
سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفع المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن ومهما عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه
بالقضاء اي مهر الرجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق
علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيتنا
اياه صار هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا ثم استحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر الا بالعدم وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير
فيه جعل واحدا شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول كما هو كذلك في الاداء في التقسيم
وما قيل ان القضاء انواع ايضا قضاء محض وهو ما يكون بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه شبه الاداء
اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه فالمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وغير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن كيفيته لان العقل قاصر فيه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الوجوب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل نص القرآن وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حمل على ظاهره فهو منسوخ على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما حسب ما يمكن واما رفع اليد في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع شبيه بالقيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه وعند ابي يوسف رح لا يقضي هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان تقتصر عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة ايضا اعني العجز فالصلوة نظير الصوم بل اهم منه في الشأن والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه انشاء الله تعالى في المسائل الفقهية
لا تعلق بالمشية قطلكما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الصيام نرجو القبول منه
انشاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة
ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا
للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا
لا يكون له قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان
فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب
التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى
التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون
باطيب الطعام وهو عندهم اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة
فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل
وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل وحكمنا بجوازه احتياطا العام الثاني فلم ننتقل من هذا
الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله
تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من
انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او
بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فههنا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم
يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي
فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر الا انه مثل هذا يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل لا

حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال الخ النظير للقضاء بمثل غير معقول فان

ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك

بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله

لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة

فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء

اي اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فيجب ان يشتري عبدا وسطا ويسلمه اليها فلا خفاء انه لو ادى

وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد

في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة

ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء

حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها

بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المص رح تفريعين

لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا ان للولي ان يفعلهما اي

لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم

قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه او لا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل

بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل

ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله عندهما لا يقتص

الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرء بينهما

وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلوا اما

ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهذه

اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني لعدم البرء فيهما جنايتان اتفاقا

قوله لايتداخلان اى لايدخل احدهما تحت الآخر لان موجب الاول قد تقرر بالبرء فيتقرر كل منهما

لايتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء ولكن قبل البرء فانه ان كان احدهما عمدا والآخر خطاء لايتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة فى المتن يتداخلان عندهما لا عنده هذا كله اذا صدرا عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف فى موضعه ولا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابى حنيفة رح على قوله وهو السابق يعنى اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل والصرم عن ايدى الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلى بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصورى وهو مقدم على المثل المعنوى فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمته يوم الخصومة وعند ابى يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل العين فاذا عجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضى تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق فى هذا اليوم قلنا نعم ولكن لا يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهى ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعى رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة فى المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اى من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعى رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لآخر وركبه عدة مراحل او حبسه فى بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لشىء اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان لا بد ان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبس الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركوب وركوب وبين حبس وحبس واما بالاعيان فللتفاوت بين الاعيان والمنافع

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين ... فلا تماثل بينهما ولهذا ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كراءها اي في تلك المنافع قياسا على الاجارة والوجه قلنا ولا بد
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك لانه بديهي
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
وهذا الفرق مما تحفظ فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان لا مثل له
لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية
وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى يقال ان الاجنبي ضيعه قصاصا فتجب عليه
الدية لما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فلم يضمن لهم لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امراته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما اتلفا عليه شيئا الا ملك متعة المرأة وهو الذي يعبر عنه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشتراطه ولا يظهر عند التفريق اصلا وعند اصحاب الشافعي يضمن مهر المثل
... وانما يعتبر متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه لو شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج لانه قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان تر

اوطاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا

المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء

شرع في بيان حسن المامور به فقال لابد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لابد ان

يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر

بالفحشاء هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري

الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما

اقساما فقال هو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنه في نفسه

وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال هو اما ان لا يقبل السقوط والقبيلة اي لا يقبل

ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او

يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما

حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو واسطة بين وانما

جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا بالاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب

ان يقول هو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله

وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف

فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا

بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط

ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق

ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان

الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من

اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة نحوه

وان كانت الكميات وتعدد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشريعة

وقد نبهت انا لاسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها
لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال انما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب
الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل محض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و
اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى
لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف
المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق
الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره
عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المأمور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير الكائن
به لا دخل له فيه وهو ثلاثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المأمور به او يتادى ويكون
حسنا لحسن في شرط بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به في هذا التقسيم امثلته مسامحات
لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المأمور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المأمور به
لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المأمور به بل لا بد ان يوجد المأمور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى
بنفس فعل المأمور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون في ذلك المأمور به حسنا للحسن في شرط هو
القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد من المأمور الا بسبب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن بهذا القسم لكن تقسيم في الاقسام
ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة
وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المأمور به بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة
او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا
بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق
به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن
لغيره من جهتين لاجل الغير المتعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لم يقيده به بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسنت لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن بعينه وقال والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية تكون معها الفعل وتكون علة له بلا تكلف فان في ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسبب الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع الفعل لم يوجد فلم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فإنها تتقدم على الفعل وصحة التكليف إنما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين عدم الماء وإلا فالتيمم وقدرة التوجه إلى القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم وإلا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة وإلا فالقعود والإيماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب وإلا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والإقامة وإلا فالقضاء خلفه وقدرة الحج وجدان الزاد والراحلة وصحة الأعضاء وأمن الطريق وإلا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم القدرة إلى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق أي القدرة التي تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والأسباب نوع منها وإنما سماها مطلقا أي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه وهو شرط في أداء كل أمر أي المطلق أدنى تمكين العبد بهذه القدرة من التمكن شرط في أداء كل أمر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر فإن اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي أن يقول مطلق ومقيد أو كامل وقاصر بازدياد لفظ أدنى ليفترق بين المقسم والقسم لأن المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد توهم أنه يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره إنما قيد بأداء كل أمر لأن القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل إذا كان المطلوب الفعل وأما إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه لأن من عليه ألف صلوة لو قدر في النفس الأخير أن هذه الصلوة وجبت عليك فثمرته تظهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية والإثم والشرط توهمها لا حقيقتها أي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة إلا كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود أي لا يلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلا تظهر ثمرته في القضاء

حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا مقدار التحريمة فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فإن امتد فيؤديه وإلا يقضيها وهذا التوقف أمر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها وأعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر منه على زعم كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله تعالى ولكن بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية

ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي بعد ما ثبت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب اذا انتفى القدرة انتفى الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان لم يبق بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر فتبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لان زكوته تبقى عليه زجرا له على التعدي هذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب يبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فاذا وجب درهم من اربعين كان خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فلا يتغير في الباقي بقدر حصته كذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كلا او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه ايضا في تقتضي وجوب الحصص الباقية كذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطّل الارض ولم تزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتي به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيهما حولان الحول والنماء بل لو ملك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جزائه ثانيا واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتي به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اي هذا الاداء فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به بحصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما ليس بالطاقة ثم اذا ظهر الفساد بدليل يستقبل بعده يعيده كما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بامر مبتدء وعند ابي بكر الرازي يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه

مكروه شرعًا والطواف محدثًا مامور به مع انه مكروه شرعًا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور
به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثًا فمثل هذا غير مضر واذا اعدمت
صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافًا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما مر
ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالًا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضًا
ثم انتسخت فرضيته وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبًا على بني اسرائيل ثم قد انتسخ منا فرضيته وجوازه و
هكذا القياس في صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور
به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والراس مع الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافًا للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطًا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيًا وعندنا لا ياثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولًا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضًا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفًا للمؤدى وشرطًا للاداء وسببًا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارًا له

بل لفيضل عنه والمراد بالشرط ان لايصح المامور به قبل وجوده ولفوت بفوته

والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا فى وجوب المامور به وان كان المؤثر

الحقيقى فى كل شئ هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب فى الظاهر الى الوقت

لان فى كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضى الشكر فى

كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا

يفضى الى الحرج فى تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة

فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط

فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا

ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب

تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما فى حولان الحول للزكوة

واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم

على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم

على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقى الايجاب

القديم وسببه الظاهرى وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل

وسببه الظاهرى هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى فى الوقت

لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يود فى الوقت لا يكون ظرفا اذ

الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب

هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع فى الاداء والكل فى القضاء وهى اربعة انواع وقد فصله

المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلى ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند

ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعنى ان الاصل ان كل سبب متصل بمسببه فان اديت الصلوة فى اول الوقت

يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذى يتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم تؤد فى اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة وحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت ثم كان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيهما اما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر
عليه الا ان الجزء الاول لا اهتمام بشانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بكره هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا تؤدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل قلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح القضاء الا في الوقت الكامل ويتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة ولا تعيين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اول الوقت او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يود فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيره ما عينه اولا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت والفرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر هنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا قوله فيصير غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بل يقع الصوم عما نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لا بد من التعيين في النية قياسا على الصلوة وقال زفر لا حاجة الى اصل النية ايضا لا تعيين من الله تعالى فلا يحتاج الى التعيين من العبد في اوسطها

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اي صيام
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين
الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان لان المسافر متلبس بالنفل وفي المريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استسقاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي وفي صوم
النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص له الترخص بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر اليسير فالى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصح فيه الى منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا كالقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان نعم معيار له وليس سبب الوجوبه انما السبب النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيد به والظاهر
ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب فالحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا محل واشتراط نية
التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول
نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل لصوم
القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى
بنية واجب آخر ولا يشترط التبييت لانه معين في نفسه كرمضان فلا يقع الامساك المطلق الا على ما لم يعين
الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي رح اذا لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون
قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني يكون
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد تؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

يكون الوقت مضيقا للبداءة ان يحج في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح اي لابد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح فيرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلافات لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا ياثم الا عند الموت او اذا ادركه علامات الموت ولا يكون مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل هذا حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيها بالمعيار والظرف فاخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتادى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مامورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مواطاة القلب للسان او نحو ذلك كذا قيل وهم اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع فی حکم المواخذة فی الآخرة بلا خلاف یعنی ان الکفار مخاطبون بالشرائع وبه
الصیام والصلوٰة والزکوٰة والحج فی حق المواخذة فی الآخرة باتفاق بیننا وبین الشافعی رحمه
یعذبون بترک اعتقاد الفرائض والواجبات کما یعذبون بترک اعتقاد اصل الایمان لقوله تعالی
ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ای لم نک من المعتقدین للصلوٰة المفروضة
والزکوٰة المفروضة هکذا قالوا وقد فسرته فی التفسیر الاحمدی باطنب وجه واشمله اما فی وجوب الاداء
فی احکام الدنیا فکذلک عند البعض یعنی انهم مخاطبون باداء العبادات فی الدنیا ایضا عند
البعض من مشائخ العراق واکثر اصحاب الشافعی رح وهذه مغلطة عظیمة للقوم لان الشافعی
لما لم یقل بصحة ادائها منهم حالة الکفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنی وجوب الاداء فی
الدنیا فلذا اولوا کلامه بان معنی الخطاب فی حقهم انهم لو صلوا بغیر الایمان یقتضی تبعا للعبادات
وثمرته انهم یواخذون عنده فی الآخرة بترک فعل الصلوٰة کما یعذبون بترک اعتقادها اتفاقا
فلو لم یکونوا مخاطبین باداء العبادات فی الدنیا لما عذبوا فی الآخرة بترکها هذا غایة ما قیل
فی التلویح فی تحقیق هذا المقام والصحیح انهم لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط من العبادات ای المذهب
الصحیح لنا ان الکفار لا یخاطبون باداء العبادات التی تحتمل السقوط مثل الصلوٰة والصوم فانهما
لیسقطان عن اهل الاسلام بالحیض والنفاس تحج بما قوله علیه الصلوٰة والسلام لمعاذ حین بعثه الی
الیمن انک تاتی قوما من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فان هم
اطاعوک فاعلمهم ان الله فرض علیهم خمس صلوات فی کل یوم ولیلة الحدیث فانه تصریح بانهم لا یکلفون بالعبادات
الا بعد الایمان اما الایمان فلما لم یحتمل السقوط من احد لاجرم کانوا مخاطبین ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع فی مباحث النهی فقال ونهی النهی هو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل یعنی النهی
کالامر فی کونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو التحریم وباقی القیودات کما مضی فی الامر غیر انه جمع
قوله لا تفعل مکان قوله افعل وهو یشتمل المخاطب والغائب والمتکلم المعروف والمجهول والمقتضی صفة القبح
للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی والحکیم انما ینهی عن الفحشاء والمنکر کما ان الحسن فی جانب الامر

لكن ثم ان في النهي تقسيما بحسب تقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار
المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي يكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح هو
في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا انما القبيح فيه لان الشرع فسر
البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث عن
ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى
انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف للصوم صفة الوقت
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل وصفا فاسدا لم يلزم بالشروع بخلاف النذر
فانه في الاستطاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم يكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع
في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في
بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة
تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع صحيح لغاية مفيد للملك بعد القبض

ومثله وطی الحائض مشروع من حیث انها منکوحته وانما یحرم لاجل الاذی وهو مما یمکن ان ینفک
عن الوطی بان یوجد الوطی بدون الاذی والاذی بدون الوطی کذا الصلوة فی الارض المغصوبة مشروعة فی
ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملک الغیر وهو مما ینفک عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملک الغیر بان
فی ملک نفسه ویوجد الشغل بدون الصلوة بان یسکن فیه ولا یصلی وبعد ما فرغ عن تقسیم النهی اراد ان یبین ان ای نهی
یقع علی القسم الاول وای نهی یقع علی القسم الآخر فقال والنهی عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول والمراد
بالافعال الحسیة ما یکون معانیها المعلومة القدیمة قبل الشرع باقیة علی حالها لا تتغیر بالشرع کالقتل والزنا
وشرب الخمر بقیت معانیها واهیاتها بعد نزول التحریم علی حالها ولا یراد ان حرمتها حسیة معلومة بالحس لا تتوقف علی
الشرع فالنهی عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع یقع علی القبیح لعینه الا اذا قام الدلیل علی خلافه کالوطی
حالة الحیض حرام لغیره مع انه فعل حسی لقیام الدلیل وعن الامور الشرعیة یقع علی الذی قبح وصفا عطف علی قوله
عن الافعال الحسیة ای النهی عن الامور الشرعیة یقع علی القسم الذی اتصل القبح وصفا یعنی یحمل علی القبیح
لغیره وصفا والمراد بالامور الشرعیة ما تغیرت معانیها الاصلیة اللغویة وزید الشرع بها کالصوم والصلوة والبیع والاجارة
فان الصوم هو الامساک فی الاصل وزیدت علیه فی الشرع اشیاء والصلوة هو الدعاء زیدت علیه اشیاء والبیع مبادلة
المال بالمال فقط زیدت علیها اهلیة العاقدین ومحلیة المعقود علیه وغیر ذلک والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زیدت علیه معلومیة المستاجر والاجرة والمدة وغیر ذلک فالنهی عن هذه الافعال عند الاطلاق یحمل علی
القبح الوصفی الا اذا دل الدلیل علی کونه قبیحا لعینه کالنهی عن بیع المضامین والملاقیح وصلوة المحدث لان القبح یثبت
اقتضاء فلا یتحقق علی وجه یبطل به المقتضی هو النهی دلیل علی المدعی الاخیرة وبیانه یقتضی بسطا وهو ان فی النهی عن
الافعال الشرعیة اختلافا فقال الشافعی رح انه یقتضی القبح لعینه وهو الکامل قیاسا علی الاول وعلینا ونحن
نقول ان النهی یراد به عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد فان کف عن المنهی عنه باختیاره یثاب علیه والا یعاقب
علیه ان لم یکن ثمه اختیار یسمی ذلک الکف نفیا ونسخا لا نهیا کما اذا لم یکن فی الکوز ماء یقال له لا تشرب
فهذا النفی وان قیل له ذلک مع وجود الماء یسمی نهیا فالاصل فی النهی عدم الفعل بالاختیار والقبح انما یثبت فی النهی
اقتضاء ضرورة حکمة الناهی فینبغی ان لا یتحقق هذا القبح علی وجه یبطل به المقتضی اعنی النهی لانه

اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فالاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح فيه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع ما نهاه عنه فيكون نافذا نافيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون في ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار صفته ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول الشافعي رح فاذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل لما ذكرنا من ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو المعاوضة مال بمال فيه فضل لا يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على الحنفية رح هو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المص رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهي ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

٥٢

٥٣

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كالنسخ للمشروعية لعدم محل النهي
اذ محل البيع هو المال وهو لا يستوي كما ان محل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ
النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة
الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف
ع وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وفي بعض الاديان
السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شرع في بيان مذهب الشافعي رح
يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه كحرمة الزنا والخمر
وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا لا بكمال القبح هو القبح لعينه وعول
لا اي لا حل فيه لكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة
يقع على الحسن لعينه قوله لا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا
للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله
قوله لا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار
ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت
جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات
الشافعي على مقدمة مسطورية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه لو كان حسيا او شرعيا
لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون
لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة ام الموطوءة على الابن وحرمة ام
الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا
ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد والأب الواطي وابنه اذا كانت انثى وأم الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان فعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في ايديهم فاتت منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل معصوم حراما لغا وان كان معصوما اثباتا يملكونه وقد ثبت ذلك باشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية مع انه كان لهم اموال بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص واحكامه شرع في بيان العام فقال

٥٥

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص بقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص ومن حكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب للمفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول ان الاحتمال الناشئ بلا دليل غير معتبر واذا خص عنه البعض كان الاحتمال ناشئا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين انتسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول عرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء هي موضع بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا وحديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول هو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد للمقدمة المفهومة مما قبل من ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وتصديق انه اذا اوصى واحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بالفص من ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر فان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم اتى في بعض العام الذي من مختلف فيها الشارع مع ابي حنيفة رح ظنا منه انهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح لكنه يغير الاول وفي الثاني قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة تتناول كل ما لم يذكر اسم الله عليه عمدا او سهوا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية مطلقا

كما ذهب اليه الكرخي رح ولكنكم خصصتم الناسي منه اي قلتم انه يجوز ترك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا ان نخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من الضم عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل الانسان وبعد قطع اطرافه او دخل في البيت ثم قتل فيه او جنى فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم منه من اقتتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه فقلتم انه يقتص منه هذين في البيت قلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب النار

فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله ومن دخله كان آمنا بالقياس او خبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي او قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد القتل عن قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف او قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا لانه في حكم الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن فان المراد بالامن امن النفس والاطراف لانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه لم يخص من قوله ومن دخله كان آمنا لان من خلله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا لانه باشر هتك حرمة الحرم فلم يخص من عموم الآية لانه مخصوص منها بالنص لان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان ان الحرم مأمن ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا خصوص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن المخصص مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا واكثر ما يطلق التخصيص على التراخي مجازا عندنا ايضا ولنظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المتبينة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل مقتضى عليه في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ وتعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو انه صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون المخصوص معلوما او مجهولا لا ان نقتصر على شبه واحد كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فعملنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يصح الاحتجاج بالعام [illegible] لان الناسخ مستقل كل [illegible]

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص او قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده بعد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلام العاقدين بالنظر الى الايجاب بيع مبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد ان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته فذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف

حاشية

وظلم يعرف بهذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل شرط الخيار ويلزم العقد في
العبدين وبخلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان
انه لم يدخل وهذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص
البعض ويقولون لا يبقى العلم قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم شبهوه بالاستثناء
فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء
المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا
وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد ولنا الدليل لهذا
المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في
البيع فيكون استثناء بيعا للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل
الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة لانه جعل قبول البيع في الحر
شرطا لقبول البيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء وهذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ
فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر
ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه
بجهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فانه لا يبطل البيع وهذه مسئلة فقهية
مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالالف ومات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر
بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء وكانه نسخ البيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع
مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن
بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لا لغيره كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الجميع والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون
المعنى دالا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن لفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجمع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار
فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند من
يشترط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء للواحد في قولك
جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح على العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويحتملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعمل في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار منتقض لا يطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل نحو ما في الدار فالجواب درهم
او دينار لا زيد او عمرو وقد يستعمل في غيره كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من عامة
وصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فلما شاء الكل بدا ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي
واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين
لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني
الشائي واحد معلق مشيته بالكل فوته فلا يستقيم التخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على
الترتيب فح يصدق على كل احد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتامل فيه فان قال ان كان
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان
المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما و
جارية فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله
تعم فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر ينافي ذلك فيحمل ما بمعنى من مجاز كقوله
تعالى والسماء وما بناها ولم تتعرض للمثل في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل
ايضا فتقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعم فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل
الافراد اي جعل كل فرد كانه ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل
على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل
للعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال
كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول
بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان
مما يصلح ان يؤكل هو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب
لان القشر لا يؤكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما
تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزوجيات

ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد وكما كان في لفظ كل فيعتبر جميعا يصدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهم في ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى استحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا استعارة بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل تمام النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ثم لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من حتى يبطل النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق ولم يوجد بل وجد الداخلون الا ان كلمة من ليست محكمة في العموم حتى لا تؤثر في تغييرها لفظا ولا اختلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بها قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى استحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بسبب خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعلق النفي بالماهية او الفرد الغير المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم تكن في قوله
على بشر وقوله من شئ مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا عليه بل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوادا او بياضا او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل لعين منه مجئ واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة
من غير دلالة على التعيين والاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هي فائتة جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيوب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة
حتى ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى ثم قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن
ما قلنا الا العموم الاوصاف فسموه ان سمي اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم نحو [illegible] الا
مما يقع كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد فيه هذه الصفة وان كانت خاصة اخرج ما عداها [illegible]

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة اذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولد في فلان العام لله لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي الا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امراة كوفية
يتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا فيعم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم احدا
هذا الايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى ينقض الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين بهذه الصفة العامة فلا يحنث به كذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس نكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب
فلم يعم فصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لانه في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى انه في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول به كذلك فرجبت بان الضرب يقوم بالضارب فيا لقوم المضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فعمهم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي لهم ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم كذا واذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام او بالعموم والاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمة فرد معهود او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام وعلى الاستغراق فيستوعب الكل تعيينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله

ويسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي انما القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم تظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة محتملا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج المرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

٦٦

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام احد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال النكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح قال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه هو لطيفة ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول بمنزلة الفين ينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال ذلك ثم لعلك تذكر المصنف اقتضى ما انتهى اليه التخصيص في العام وكان

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ثم ما الجموع

نوعان اي المقدار الذي لا ينتهي اليه التخصيص تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة

واسم الجنس المعرف باللام ويلحق به الجمع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الجمع الصفة لفات اللفظ عن

مدلوله كالمراة والنساء لف ونشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع ولكن معرف

بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال

ونساء منكرا اما المعرفة بلام الجنس فيلحق به ما كان معنى فقط كالقوم ورهط فانما ينتهي تخصيص هذه كلها

الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال

بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان

فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث او الوصايا

فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب

الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها خلافة بعد الموت

وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالى فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل اتفاقا

على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف

رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها اشترط ثلثة

رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث

الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة

الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان و

الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال

عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف واجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث

العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي

بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وبه يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

علی ما مر وقوله علی سبیل البدل لبیان الواقع واحتراز عن قول الشافعی رح انه علی سبیل الشمول کما سیأتی
وقیل انه احتراز عن لفظ الشیء فانه باعتبار کونه بمعنی الموجود مشترک معنوی خارج عن المشترک وباعتبار
کون افراده مختلفة الحقائق داخل فی المشترک اللفظی کالقرء للحیض والطهر فانه مشترک بین المعنیین
المتضادین لا یجتمعان وقد اوله الشافعی رح بالطهر وابو حنیفة رح بالحیض کما عرفت وحکمه التوقف فیه بشرط
التأمل لیترجح بعض وجوهه للعمل یعنی التوقف عن اعتقاد معنی معین من المعانی والتأمل لاجل ترجیح
بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعی کما اولنا فی القرء بالحیض لوجوه احدها ان الصیغة ثلثة والثانی یکون
اقل الجمع ثلثة علی ما مر والثالث انه بمعنی الجمع لا الانتقال فالمجتمع هو الدم فی ایام الطهر وکذا المنتقل هو الدم
فی ایام الحیض وتحقیقه ان الحیض ان کان عبارة عن الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم یکن جامعا بخلاف الطهر فانه
لیس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان کان عبارة عن ایام الدم ففی محل الاجتماع والانتقال بخلاف ایام الطهر فانها
لیست بمحل الانتقال وان کانت محلا للاجتماع فی بادی الرای وقد اوضحت ذلک فی التفسیر الاحمدی
وههنا الی مسئلة المقام لا عموم للمشترک عندنا فلا یجوز ارادة معنییه معا وقال الشافعی رح یجوز
ان یراد المعنیان معا کما فی قوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی فالصلوة من الله رحمة و
من الملائکة استغفار وقد ارید بلفظ واحد هو قوله یصلون ونحن نقول سیقت الآیة لایجاب اقتداء
المؤمنین بالله والملائکة ولا یصلح ذلک الا باخذ معنی شامل للکل هو الاعتناء بشأنه فیکون المعنی ان
الله وملائکته یعتنون بشأنه یا ایها الذین آمنوا اعتنوا انتم بشأنه وذلک الاعتناء من الله رحمة
ومن الملائکة استغفار ومن المؤمنین دعاء وتحریر محل النزاع انه هل یجوز ان یراد بلفظ واحد فی زمان
واحد کل من المعنیین علی ان یکون مرادا ومناطا للحکم ام لا فعندنا لا یجوز ذلک لان الواضع خصص
اللفظ للمعنی بحیث لا یراد به غیره فباعتبار وضعه لهذا المعنی یوجب ارادته خاصة و
باعتبار وضعه لذلک المعنی یوجب ارادته خاصة فیلزم ان یکون کل منهما مرادا وغیر
مراد فلا یکون ذلک الا بان یراد احد المعنیین علی انه نفس الموضوع له والآخر علی انه تابع
فیکون جمعا بین الحقیقة والمجاز وهو باطل وعنده یجوز ذلک بشرط ان لا یکون بینهما تضاد فاذا کان

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المأول فقال واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل مضاف

الى الصيغة فكان النص ونحوه وبهذا ظهر ان انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

يعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صارت مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى اشتقاقه وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل في قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به على حاله في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته التي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا الكلام من قيد الصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان في اتزديادٍ لفظ الكلام اشارة الى ان التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف انما

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غاية ما فيه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى بالجهر ونحوه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق

فيكون بينهما المباينة فلو قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا

٧٠

٨١

ظاهرا في عرف القوم لكن في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث لو وجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقال على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بان يراد الله تعالى الى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر الذي انما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثال كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا تشبيها بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون مثله احل الله البيع وحرم الربوا ومثال المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي قوله تعالى لانكحتهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة لتعظيم آدم عليه السلام لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او مصطفين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه يفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ابليس من قبيل التخصيص لا يضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا قيل انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال العارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة

لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ انه هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات والعلم لكن ينبغي ان لا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثبت نصا

ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم لكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي يقتضي بين الحجتين على السواء ولا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص وليقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عنه ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب البيان ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداً كان او قضاءً فرضاً كان او نفلاً لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً فاذا تعارض بينهما ليصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله تمسك بهذا العمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانه صار عدلاً حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير محكماً فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم من قبله فتتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة شهراً انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحاً الى اجل فيكون متعة الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر ليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً للكلام ويصلح معارضاً فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي هو ادنى في ظهوره فان كلاً منهما بازاء مرتبته في الخفاء ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئته ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وكونه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب العلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعده الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام اشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس فتغير لباسه وهيئته زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بعد الطلب ثم التامل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل هو اعتقاد الحقية فيما كان مرادا لله تعالى بعد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي على ان يطلب معاني مستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيها بان اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه باي معنى هو فلو كان بمعنى اين يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته ولو كان بمعنى كيف فيكون المعنى باي كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما قطعيا حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان اتيتم من الرجال الرجال فحرمتها
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم المشكل يمكن
ان يدخل في المشترك الذي رجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا
علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة
اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل
للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الاناس ففيه زيادة خفاء على المشكل في مقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم
حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل
سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام فعاليا بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا
ان الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات الا انا ما
علمنا ان اي منها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة [illegible]

بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب الربوا ثم طلبنا الآلة
والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة والحول شرط وهذا الآية
او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال البقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا فيه
وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا ولهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد حقيته
قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة واما بعد القيامة فيصير مكشوفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله فمنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين التسليم والانقياد ولقراءة البعض ان تاويله الا عند الله ويقول الراسخون وعند الشافعي
رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلمه الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال ان العلماء الراسخين لا يعلمون تاويله يعني ومن قال ان العلماء الراسخين يعلمون تاويله
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على ... الابتلاء
والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يشتغلون بالجهل فابتلاهم ان تعلموا العلم واشتغلوا بالتحصيل وضرب منهم علماء فابتلاهم بان
لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويتوقفوا على ستره فانها سر من الله ... الا ... يكونون ...

سه مولانا عبد العلي رح



هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيتبلى به وهوا العالم الاطلاع كل شيء فيتبلى بتركه ثم المتشابه
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ولا الغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم
مراد الله تعالى منه لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله وجه الله الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة امثال ذلك ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير
الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به
ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال ايضا مجازا ودل على انه من خواص العموم حكمها
وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة يجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم
المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل
مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة
انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به [illegible] المجاز اوما كان وما يؤول اليه الامر وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام
في المفرد والغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي ايضا واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها بل هذا قالوا والا فصحاء المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه الا ان
يصرف عن الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها احتيج الى العدول الى المجاز كلفظ الصاع حيث ابن عمر رض ما يحله
محله لاجل ان المجاز يكون عاما بطلبنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع مجازا لان الحقيقة غير مرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من خشب يجوز بيعه بصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام فقط [illegible] الطعام الحال في الصاع الحال في الصاع

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل بالكيل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاع الا متساويا لكن
سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افترا على
الشارح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة الحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب اب ولا يصح ان يقال انه ليس باب
بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه
اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد
وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام
اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت
فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق لكن لما لم يتعرض لهذه المسئلة المؤمنين فقال في سورة البقرة لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية فالشافعي يقول ان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة فيهما
فيطابق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فآية
المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المواخذة الاخروية فيكون اثم في الغموس المنعقد جميعا
هذا رعاية التيسير في هذا المقام وتحقيقه اي حيث المواخذة ايضا انشاء الله تعالى النكاح للوطي و
العقد لا يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطي دون العقد فيشمل
الوطي الحلال والحرام الوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما
سمي نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فان اشتبه
في حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وحمل على حقيقته اللغوية فيثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد هذه تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع معا لان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز وقد صححه الشارح حيث يمكن الجمع
بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب استعمال اللفظ
ايا بهما او بحسب التناول الظاهري شبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال واحد
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف في الاستعمال والمصنف ذكر في ذلك
تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الشخص الواحد اللباسين
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان من استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه اللبس
بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان هذا اللبس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى بغير رضا الراهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان باقيا فاذا زال عاد حق المالك في الاصل
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة للملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية ان لم
يعين احدهما لما في الاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من خواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا توجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل ويحرم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم يقال بنو هاشم ولا يراد
باللمس المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز
في الجماع فالشافعي رح يقول ان كلما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان اللمس باليد
ثبت الحد فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بمعنى الجماع فالتيمم فيه دليل الجنابة يحل التيمم للجنب بهذه الآية وعن عمر

سيد مولانا عبد العلي رح ١٢

٩١

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون الملامسة ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خلف عن الجنابة فقط والامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله

لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اى المعنى الحقيقى فى الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازى فى المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعنى المجاز فى الاول والحقيقة فى الاخير مرادا

على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع فى الاعتراضات على هذه القاعدة فقال وفى الايمان

على الابناء والموالى انما قال يدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان قوم اذا استأمن الحربى من الامام و

قال آمنونا على ابنائنا ومواليناً يدخل فى الابناء ابناء الابناء وفى الموالى موالى الموالى مع ان ابناء

الابناء مجاز فى لفظ الابن وموالى الموالى مجاز فى الموالى فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما يدخل

الفروع فى هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة فى حقن الدم لانه يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما

هو للابناء والموالى بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر ابناء الابناء فى قوله تعالى يا بنى آدم

وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل الاحتياط فى حقن الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على

هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حقن الدم فيما اذا استأمنت

على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات

فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان بطريق التبعية يليق

بالفروع دون الاصول يعنى ان هذا التناول الظاهرى انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء

وموالى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات

فى اطلاق اللفظ لكنهم اصول فى الخلقة فلا يكونون تبعا فى اللفظ وانما التسرى بالكتابة الى ضيغتا اذا اشترى المكاتب

اباه لانه دخل بالتبعية لانه ليس بالقطع يدخل فيه بطريق الحقيقة للصلة والاصل فان الحر اذا اشترى اباه يكون

حرا عليه بحق النبوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى

حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او لان الغرض من الامهات ههنا بنى الامر على الاحتياط انما تقع على المكتسبة الاجارة والدخول

٩٣

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقته وضع القدم في الدار ان كان حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث
بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه
ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من
وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحالف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في
قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه
لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا
لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول
لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تحمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل
للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى
انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى
اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في
الليل ثم انتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانما يحنث في هذه المسئلة
بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل
فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين
مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه
في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار
لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق الا يكون
لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في انه اي فعل المعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالضابطة
انه اذا كانا ممتدين يشمل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين يشمل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت وان كان لا حد لها ممتد دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم كذا بيده فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وهما اريد النذر واليمين جميعاً اذا
قال لله علي صوم رجب جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى
به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذراً ويميناً معاً والنذر معناه الحقيقي
واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً حتى قيل يلزم لفوات القضاء للنذر والكفارة
لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقول رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوت
بخلاف ما اذا كان رجباً من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة
ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني اذا لم ينو شيئاً او نوى النذر مع
نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذراً بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يميناً بالاتفاق
ولا ايراد انما هو على ما نوى اليمين او نوى النذر واليمين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اثبت النذر واليمين جميعاً في هذه الصورة لانه نذر
بصيغته يمين بموجبه تحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا
قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجباً والترك حراماً فيلزم من موجب هذا النذر
تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على
نفسه فسمى الله ذلك يميناً وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم
ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجباً للكلام لا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان
موجباً ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة
المهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ
ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نويهما فقد دخل النذر تحت الارادة فلم يكن محتاجاً الى قيل
ان قوله لله علي معنى واقع صيغته يمين في قوله على صيغة نذر فلا يجمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك
بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسئلة النذر توضيحاً وتائيداً فان من شرى القريب يكون تملكاً باعتبار صيغة لان
صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريراً واعتاقاً بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والابنين لتشار والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال طريق الاستعارة الاتصال اي بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك وأظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان كلا من القسمين كما وجد في الحسيات والمحاورات كذلك وجد في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني ومسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب بمجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بابه كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم لعل ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري
ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية
قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث المشروعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين لان الاصل في الاستعارة
ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لصحة استعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء
علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت به الآخر يصدق في الصورتين بانه صحة
الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان في
الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء مخصوص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا
اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

يا يكون طريقا الى الحكم والاضافات اليه وجوبا او وجودا وتفصيل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة تفضي اليها كما سيأتي كالاتصال بين زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك ناويا ان ملكت رقبتك لو سطة
يزول ملك المتعة لما يحل لمولاه الا بالنكاح فهذا الاتصال ثابت بين ملك المتعة وملك الرقبة بان عتق المشتري يثبت ملك الرقبة
وبواسطته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به الطلاق او يقول اعتقت
منك ويريد النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد به انت حرة وان يقول نكحتك ويريد به اعتقتك لان المسبب
محتاج الى السبب حيث لم يثبت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل موافقا في بعض الاحيان كذا البيع انما شرع لملك الرقبة
وحل الوطي انما يحصل اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق والعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم
فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح كذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك
التي كانت من جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع ترك الحقيقة وفي اي موضع ترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير
الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر فاذا اكل النخلة بنفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا
كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالاقرار
والاقرار مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان لان هجران الصبي
مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز اي الكلام
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ايام صباه وترك التوقير اذا كبر
ومهاجرة المومن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الجمع الاحد بعضي الى ثلثة معا لان القول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود بهذه الثلثة انما تلزم لو تعلق بالذات لا قصد فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ودعوا الى الحلف لانه قد يكون سفيها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل لانه كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة واما لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا فالغالب الاستعمال من الحقيقة اي غالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ونحوه
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل
الخبز ايضا ومنها ايضا اذا بلغها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي متعذرة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرفة واناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر يتشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا اخذ من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل

آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل لم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي تكلم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يصح المجاز عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر لان الاول اي لا يبقى الاصل مع الخلف على حالهما على خلاف الشافعي فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا حاجة ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار

كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية ونظير الخلاف في قوله لعبده

وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبد هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدا وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظن لان ابا حنيفة رح قال في قول الرجل لعبده هذا ابني قبل ان يخلق او خلق انه كلام باطل لا يصح حكمه وان كان بحسب العربية صحيحا

بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته ويستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او خلقت ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح ترجمة وانما الاستحالة جاءت من ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال لعبد لا يكبر هذا ابني فهذا الكلام اذا كان في لغة هذا صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج يصار الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم اعتبرهما لما كانت البنوة منافية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز فهذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقع فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي كالاسد اما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال فصار قيل لم يمكن كونه اسدا بالمعنى

وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة

كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت المرأة معروفة النسب يستحيل ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحيل ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قبيل انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد مثلها لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب مع كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد مثلها لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له لان الحمل بسبب اللفظ

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما عد فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناها الاول فان قال لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه خصوصية فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او ليسمى مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا ولهذا تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث لا لاجل ماخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور مثاله اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ وما كان زائدا على التفكه وقوام البدن فهو موضوع لنقصان في العنب والرطب والرمان فيها كمال المعنى في الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكتفى بها في بعض الاوقات للغذاء فلا يدخل في الناقص واما نظائر نفي السارق ونحوه ان كان فيه كمال النفس من السارق فلان في ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل يكمل الحسن متقبل بلا ... فيه ... استعمال في قوله التعو واقل ... للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه غير معنى التفكه بضرب وعنده يحنث بذلك كله

٩١

لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينووا اما اذا نووا فكذلك بحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب
سوق الكلام لقرينة لفظية تحققت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقول المطلق لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة
قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا فحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة كما في يمين الفور مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو التغدي المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
الكثير ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال بالنيات
فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان
دنيوي كالصحة والفساد ونحوه واخروي كالثواب والعقاب الاخروي اذ الجواز منا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي
اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان الحمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في
الوضوء على ما قال الشافعي رح اي في سائر العبادات المحضة فالتفصيل فيها السوء فاذا ... بن تيمية ...
لا بالنص ودال على عدم جوازه وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

٥ اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني الإثم مرفوع وما في الدنيا فغير مرتفع بل باق في حقوق العباد البتة وكذا في
فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالكلام خطاء وما يصح ان يتمسك به للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن
بيان الموضع الخمسة على استقراء المصنف رح فيه كلام كما لا يخفى ثم التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا
للبعض وجملة مبتداء تتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى يرد به الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فيكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره
وقال البعض التحريم لما اضيف الى المحل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال
فيجب التوقف وهو خلف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف
المعاني فقال فصل مما يتصل بالمجاز ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرف فتكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
وخص بها عن حروف المباني اي حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بحثها اصحاب النحو
المعاني ونحوه في خاتمة الكتاب كما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى لكن اطلاق الحروف على ما ذكرها هنا للتغليب لان
كلمات الشرط والظروف اسماء وبعضها ما كانت حرفا ودعت العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من
غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة لا تعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا
معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم ابدأوا بما بدأ الله به في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

٩٣

فعلم النبي عم منه الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب في الجواب عن الاول

ان النبي عم لعله علم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام

والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بمفروض

بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو

اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع

واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث

وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة

رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان ليس الترتيب

عنده والمقارنة عندهما لمعنى من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم

يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق

علم انه قصد الافتراق فيتعلق كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام

الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقيل

فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق

وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول

على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على علمائنا

رح وهو ان يقال اذا تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فالعلماء

الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فعلم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة

لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من

التكلم اللساني لان اللسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الطلاق عنه ولم يبق المحل

للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو

فيه وعند الشارح رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع اذا تزوج متمثل من رجل

94

بغير اذن مولیهما وبغير اذن الزوج فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله انه
اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق مبنيا فعلم ان الواو للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا الشان يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف اي في حق الثانية فيبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا التركيب لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل فتوقف الى ان تكلم
بعتقها بالقول بهذه هذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوقف في طرفي النكاح
وقبل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف ويبطل وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فان اجاز الزوج نكاحهما او احد منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان نكاح الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فلما اجاز الزوج بعد اجازتهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فاجازهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية لا هذه وهذا استطراد للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره فالكلام في آخره
اذا كان فيه ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا اتى بجزء في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه لا يحكم بجواز نكاح الاخت الاولى

يتغير ولما اذ يلزم الجمع بين الاضين لسبب تبح الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا يجز
يفترقان في الزمان قد تكون الواو للحال الخ ابيان المجاز في معنى الواو ولما كان هنا للعطف
بيان الحقيقة كقول العبد اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال لكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتعين وقت العتق
على الاداء بالالف فيصير وعليه ان الحال الخ قوله وانت حرا قوله ادِّ الى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا
على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من
قبيل الحال المقدرة اي ادِّ الى الفا حال كونك مقدرا الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كما قيل ادِّ الى الفا تصر حرا وبان الحرية حال الاداء والحال صفة في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء قد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان يكون على
الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان يكون المجاز
لان الاصل في العطف المشاركة في الحكم لم يوجد هنا انما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تام لا يفتقر
احديهما الى الاخرى لو عطف لسبيل المجرد سياقة الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذ اطلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما ذكر
وليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لا انه ان ذكر المال يسمى خلعا
ويصير يمينا من جانبه وليس الضم من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائدة كلام لغو
تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للعطف كما كان
عنده بل للحال والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف على فاما
طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط فكان مجازا في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا
والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة تغير الى المعطوف عليه بان ان
لكن في ذلك الترتيب لابد ان لم يكن الزمان فاصلا الا كان مجازا في الاستعمال كما في صيغ الطلاق التي اخرى بينها

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فان قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو
حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول ولا الاعتاق مع الشك وقد تدخل على العلل اذا كان
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن في اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون باعتبار البقاء على البشارة متأخرا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا ما شرطه فخر الاسلام صريحا الا ان معنى التعقيب في ذكر صاحب
التوضيح وغيره انها تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها متأخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله لعبده ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان تحمل الماضي والجملة الاسمية على معنى المستقبل اذا كانت ظاهرة لا اذا كانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقدر ائتني اكرمتك او انت مكرم ومستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان قال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء حمل
تاكيدا لما قبله كما قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل اي التراخي في التكلم
والحكم جميعا وهذا عند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف فيما
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به كما
لو سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدا فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدا بدلالة العطف لا انه نضمر فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلقن جميعا وتنزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن يجيء وقت النزول ينزلن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فبانت به لا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا وهكذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان لمجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان بالخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح

ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر ثم لفهم الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لا العكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلهذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها

وبل للاثبات لما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود ما بعده لا الخطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو والزيد في حكم المسكوت يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو

فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار واما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد ان يعرض عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول انه يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف ونحن نقول ان الاقرار اخبار وهو يحتمل الخبر تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الى اعمال الكل

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لرفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان
عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد
النفي وان كان عطف جملة على جملة تقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا والمعنى بالاتساق
ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق وان لا يكون لنفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان مسئلة الاتساق مختلفا
فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين بطل النكاح اي انفسخ النكاح الاول لكن يبتدأ لان النفي فعل واثباته
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة فلما قال بعده
لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون نحو
بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه وما وراء المذكور من قوله هذا آخر هذا القول [illegible] وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بجيد لان الشك ليس بمقصود
المتكلم مقصود المتكلم تفهيم المخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لكونه خبرا من حيث اللغة فلما كان له
جهتين فاوجب التخيير اي التخيير للمتكلم من حيث كونه انشاء فعند ذلك يؤمر بالعتق في ايهما شاء يعين ان هذا كان [illegible] والى

١٠١

على احتمال انه يكون التعيين بيانا بالخبر المحتمل الصادر منه حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه البيان
من وجه اي كما ان المبين من جهتين فكذلك البيان من جهتين انشاء من حيث كانه يوجد العتق الآن في المبين
فيشترط الصلاحية للمحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان مراده الى الميت لا يقبل لانه لم يبق محلا للايجاد والعتق وتعين الحي للعتق اظهار من حيث الخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي والا فهي للانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبدا البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجمعت تحقيقا عملا بهما اما في المبين فمن حيث قبوله التخيير والبيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين في الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا ايهما تصرف
صح ولا يشترط جمعهما الآن في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح ردد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالالف او بالفين او اجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه او المعقود به مع عدم التعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلثة متعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر يكون الخيار له اتفاقا في شيئين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا
ازيد من ثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع ازيد لا لحاجة اليه فالجهالة فيه مفضية الى التنازع
المعين من له الخيار فيصح تعينها الحاقا بالبدل الخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قبيلة الجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير في النقدين بحسب الثمن يعني لو ادخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا
او هذا فايهما اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان صح التخيير بان يكون كل منهما ازيد من مهر المثل
والعشرة باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم ومائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كل الاصل اشتمل على نفع من وجه وعسر من وجه فيصح التخيير فيعطيها ايهما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثل ان يقول تزوجتك على الف
درهم او على الفي درهم يجب الاقل اذ الفائدة للزوج في هذا الاختيار النفع في اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصانها في حق الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس مما اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد
او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية المسمى
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء في الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة تردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من تحقق له تعم اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من تحقق له تعم ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من تحقق له تعم فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها لا بعينه لا الكل على سبيل الاباحة ولو ادى الكل لا يقع
عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عمل الكل بالتعاقب على احدها خلافا للبعض يعني العراقيين من المعتزلة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل عن الكفارة
وان عمل الكل بالتعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف موضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازه فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك وعندنا بمعنى بل بتمام الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد جعل للمحاربين الساعين في الارض بالفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فحمل مالك
رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل مع اخذ المال وتخويف الطريق فقط من غير قتل
واخذ مال فقابل هذه الجنايات الاربع بالاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات لتفصيلها وعلمها في العالمين بذلك لان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فتغلظها بتغلظها وتخففها بتخففها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي باغلظ الجنايات

باحدها او للعكس فكان من تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا قتلت المحاربة
بقتل النفس مع اخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جرد
الاخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالامام ان شاء قطع ثم
قتل وصلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد فقرأ اي كلمة او حتى في المراد من
النفي الحبس لا الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن ظهر وجه الارض بان يحبس حتى يتوب او يموت ثم شرع في
مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او لان يدل بين شيئين يكون كل واحد منهما محلا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بفرد لك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم
فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو فان نوى العبد صح ويعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده يعتق كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين يقول هذا
حر او هذا فيخير العبدين على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه العمل بالمحتمل اولى من الالغاء لان كلام العاقل
البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيحمل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحال الحقيقة يحمل
على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يحمل مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وبما ينكر ان الاستعارة
عنده استحالة الحكم فيما جرينا البحث على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لها فقال وتستعار للعموم بقرينة يعني ان او العطف لا عينها النفي كان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
المعطوف عليه كليهما فكذلك تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع ثم والاو تدل على الافراد

١٠٣

كل منهما عن الآخر فلا يكون التفريع فيهما ولكن لو كونهما مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي او

الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بالقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم

احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال وقوعهما في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم

تفريع لكونهما بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونهما عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيحنث

بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين حنث به ثم بتكلم الآخر لم

يتعلق بكلم الحنث اذا لم تكن جمع الجمع او فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة

اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصارا بمنزلة اليمينين فيجب الكفارة لكل احدهما على حدة وقيل

التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونهما عين الواو اذ لو كانتا عين الواو لم يحنث الا

بتكلم الجميع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بتكلم احدهما ولو لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما

كان [illegible] ولو كلمهما لم يحنث الا مرة تفريع على كونهما بمعنى الواو ولو كانتا في المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة

وان كلمهما جميعا فكذلك لو [illegible] حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال وقوعهما في موضع

الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونهما بمعنى الواو اذ لو كانت

ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يكمل التكلم الا مع احدهما فلو تكلم احدهما انحلت

اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونهما عين الواو وقيل الظاهر تفريع في قوله جالس

الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما فاو تفيد اباحة

الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين منهم ذكر

مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلامين واحتمل ضرب الغاية يعني

الاصل في او ان يكون للعطف فان لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا

او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر فيشوش العطف ولكن يكون اول الكلام ممتدا بحيث يضرب له غاية فيما بعده

فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فمع عدم استقامة العطف باختلاف الكلامين [illegible]

لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان ان حتى للغاية [illegible]

عدم كونهما عين الواو [illegible] وقيل القائل صاحب [illegible] قوله تفريع [illegible] بحيث تفريع على كونهما بمعنى الواو [illegible] قوله وان [illegible] معطوف على قوله ان [illegible] قوله لم يحنث الا مرة [illegible] قوله وان كلمهما [illegible] قوله من الحظر اي المنع [illegible] اباحة [illegible] قوله وقيل القائل صاحب التحقيق قوله ولم يذكر [illegible]

[illegible]

كما ان احد الشيئين في اوالمنتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكم مخالفة ما سبق في الاحكام

كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بها انقطه فتحقق بين او وبين كل من حتى

والا ان مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف المفرد والا

ان ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس

لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان جعل او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم

التناسب المنتظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يتبد الى غاية التوبة او التعذيب

فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى

يتوب الله عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر والذي ورد وان

عليهم استأذن الله ان يدعو عليهم فنزلت فقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل الصحابة ان يدعو

عليهم فقال عليه السلام لم يبعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا له

عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله

او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر

شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم

ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم

ومجاهدتهم فيما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى يصح العطف عليه ولم يلتفتوا الى

ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان دخلت ههنا في

حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت

السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم

القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل في نحوها وتستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية

بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في تذكر الحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم ضربت القوم

حتى الفرعي انفصال حسن فصيل وهو ولد الناقة والاثنان ان يرفع يده ويطرحها على حالة العدو والفطر

105

جمع قريع وهو التفصيل الذي لم يشتر ابيض للدار فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منهما وهذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء واوضحها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى وغايته هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما الدخول الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وهكذا في خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهي تصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
ان فات احد الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض مع بطلان معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلثة من الفقه فقال على هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له فتحمل على الرحمة او تخويفه الخوف من احد فان كف الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له بل هو احسان وداع لزيادة الاتيان لا منهي فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتى للتغدية وان لم يتغده
فعل المخاطب لا ينتهي فيه للمتكلم ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان
التغدي في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان لا انسان المجازي نفسه في العادة لهذا قيل ابهة سكت اي جعل الجزاء لصيغة المجهول

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل استعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي
حر فان لم يأت او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى تراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا
على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط الاعتبار ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما
كان مدخول الباء وهو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود وتسليمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان تجب
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق والكذب جميعا لان حقيقة الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار
لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول التقدير بالباء لا لاستلزام المعنى
دون تاشية الاخر ولو قال ان خرجت من البيت الا باذني يشترط لكل خروج الاذن لكل وجه لان معناه ان خرجت من البيت خروجا
طالق الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيخرج ما سوى خروج ملصق بالاذن فيكون لكل

١٠٧

واصلا فيما لم توجد قرينة يمين الفور اذ يكون بجهة الباء وغالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه الاستثناء وليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى لا تخرج الا باذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقدر ان المضارع مع ان بتاويل المصدر وقد
يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا باذن لك كلام مختل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قطعا فلا يقع الطلاق ولكنه يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله العالم احدث بقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع اما وقع في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يحكم بمعنى
علم الله فلا مساغ فيه الا جعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق فيه تامل وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بان يكون شعرة او شعرات حتى يصيب الكل معلى
بعض مسح بكلها اتيا بالمأمور به وقال مالك رح هي صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر
الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك لكنا نقول ليس للتبعيض ولا زائدة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان ايضا
حقيقة فهو موجب لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة تعمل اصل وضعها وانما جاء التبعيض في المسح

بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط

بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض لان المعتبر في

الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط

او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل امسحوا ايديكم بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في

اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار

المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فقام

مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض ثم احد روايتي ابي حنيفة

ربع لم يتعرض له المص رح [illegible] وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون [illegible]

[illegible] مسح على ناصيته فبين بالناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا [illegible]

اصابع وكلها الآن الكلام فيهما طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم

وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعامل معاملته في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة [illegible]

لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين [illegible] على الالزام [illegible] على الف درهم يكون

دينا الا ان يفصل بها الوديعة لان الحقيقة على في اللغة الاستعلاء [illegible] فقد يكون حقيقة [illegible]

حكما [illegible] على الف درهم [illegible]

لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه والاداء فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء [illegible]

مثل بعت هذا او اجرت هذا على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق و

للالزام [illegible] الالصاق بينهما مناسبة والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرئة لزوجها طلقني ثلثا على

الف درهم فعندهما هو بمعنى الف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى

المعاوضات لكنه لم يمكن في الاصل ههنا فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على

اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه

عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك

على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها

واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط كذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي

من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه لان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح

وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب

ان يعتق من شاء من البعض العام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما في قوله

من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين هذا المثال والمثال الذي بعده

ذلك لان المشيئة ههنا متعلقة بنسبتها الى كلمة من فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه

المشيئة الى المخاطب من خلال العموم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع

النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء

المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع يدخل الغاية في

موضع لا يدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان

في الاقرار فان الحائط قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخل في

المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والايمان نحو قوله لعبده والله لا اكلمك

شهرا والاجارة الى رمضان والى الغد ونحوه فان كل ذلك وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها توجد بعد التكلم

وبقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى

سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام يتناولها كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي يتناول الى
الآباط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا ويسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية للغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية للفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا القول بقرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان
باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب يتناوله الا عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مد الحكم الى
نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية هذا هو الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في الفعل
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه بعده معيارا لما قبله غير فاصل عنه ونحو
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول
اليوم ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصوم السنة وصمت في السنة
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق والطلاق اذا وقع في مكان يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي يقصد بان نوى
في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق حين دخل لا قبله الخ

كما في حقيقة الشرط لو يده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق لان مع للقران ولو

قال انت طالق بعد نكاحك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان

باقي اسماء الظروف المضافة ثم تكن حروف فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي المقارنة

بالبعد لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم

الكلي من قبلها تقدما على ما اضيف اليه بالجنايتين اي لكون ما قبلها متأخرا اما اضيف اليه وحكمها الطلاق ضد حكم قبل

الى كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحدة يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد

طلاق واحدة على ما قال او اذا قيد بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها

او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها اعني الكناية بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها

فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها

واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه

في الحال والاخرى لا تجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي وان لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية

بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع

في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى

الآتية فتقع الاولى ولا تأتي حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى

الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم قبل درهم

وفي الصورة الاخرى يلزمه درهمان وعند قالوا عند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم

وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة

دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون

دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو انما

دخل في الظروف تغليبا كقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم

فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فما استثني منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه
استثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يجاز على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى بخلاف غيرها تستعمل لمعان أخر ولهذا
غلب ان يسمى الكل حروف الشرط وان كان بعضها اسماء انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التأويل لانه محل اليمين ولا تحمل على ما كان
لا محالة الا بالتأويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها فيجب لها الا اذا كانت مدخولا بها فالآن مرة
الفار ترث لبعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط ح واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها تارة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء امثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب وهو اذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانها لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فيتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصريين للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل
متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال أي اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلان لا
يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها اولى وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن رد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط ويسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

٥٣ اي بين الحقيقة والمجاز ١٢

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ قيل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام صح بان لم يطلقها فيه فتقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت وجوابه عنه ان تعليق الطلاق بالشيء يتفرع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا تقع بالشك هذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى اذا ما قيل اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق وعلى الشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي هو معنى الماضي يعني ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يعرف ابو حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح ام سقيم فان استقام السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنهما ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال او لا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يجيء من كلام الشارحين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال البطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال عند ابي حنيفة رح كونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او بغير مال عوارض له فلا يعتبر فلغو كيف شئت فيقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل بعد في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال الاستقامة فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا او ثنتين فاذا وافق نية الزوج فان اتفق تقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت التثنية لو نويا الثلث تقع لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ فانه لم يكن الفرد مدلول اللفظ لكنه

واحدا اعتبارية بجواز استعمال اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا موجود كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بسببها الا ان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجا الى النية لتعيين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ولا عدة

قوله كيف شئت لعدم الفائدة قال الامام لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يتعلق الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما زعموا انه فلذا قيل ان في كلام المص مسامحة اذ الاولى ان يقول فالاصل بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانا اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والتوفيقية يقول لا يرجح يلزم من الاتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس

قوله العدد فكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه اي يخبر عنه لتكون استفهامية وخبرية فلا بد ان يجعل بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب مشيئتها الزوج الا ان

قوله حيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان اقتصر على المجلس فكذا ههنا واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كلية فلا تتوقف مشيئتها فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان لانه على مجرد الشرط

ولا يناسب ان يحمل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بان كل واحد من كيف وكم وحيث
وآين متشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيهما ثم لبعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف
المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى
هو حقيقتها فلو يتناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين
والمسلمات قلنا نزول الآية في ضمن التطييب فلو من حيث قلن ما بال النساء لم يذكر في القرآن
صريحا وستقلا الا فنزلت الآية في ضمن الاجل الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر بالتغليب باب
واسع في القرآن مع ان ذكر لعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون و
بنات ان الامان يتناول للفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمونث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب لو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر
انما يتناول المونث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة
على سبيل النشر المرتب لكان اولى واحصر ولما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
او مجازا غيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره
من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر
انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكون مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

117

مجازان لغویان فی هذا المعنی حقیقیتان شرعیتان فیه بهذا قیل حکمه تعلق الحکم ز
الکلام قیامه مقام معناه حتی استغنی عن العزیمة الی الحاجة الی ان ینوی المتکلم ذلک المعنی من اللفظ
فان قصدان یقول سبحان الله فجری علی لسانه انت طالق یقع الطلاق ولو لم یکن بقصده وهذا
قوله لعبث وتهتری اما الکنایة فما استتر المراد به لا یفهم الا بقرینة حقیقة کان او مجازا فیه تنبیه
علی ان الکنایة تجتمع مع الحقیقة والمجاز والمراد بالاستتار الاستتار بسبب الاستعمال لا حاجة الی اخراج الخفی
المشکل لان خفاءهما بحسب نوع آخر فلو وقع الخفاء فی الصریح او الظهور فی الکنایة بعوارض آخر
لا یضر ذلک فی کونه صریحا او کنایة لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فیهما علی الاستعمال
ولهذا قالوا ان الحقیقة المهجورة کنایة والمستعملة صریحة والمجاز المتعارف صریح وغیر
المتعارف کنایة مثل الفاظ الضمیر کهو فی الکنایة وانا وانت فان کلها وضعت لیستعملها
المتکلم علی طریق الاستتار والخفاء وکونه اعرف المعارف عند النحویین لا یضر بکونه کنایة
لان ذلک شیء آخر ولهذا انکر رسول الله صلی الله علیه وسلم علی من دق بابه فقال من انت فقال
انا فقال علیه السلام انا انا ای لم تقول انا انا بل اذکر اسمک حتی افهم ثم الظاهر انه مثال للکنایة
الحقیقة ولم یذکر مثال الکنایة المجازیة وحکمها ان لا یجب العمل بها الا بالنیة ای
بنیة المتکلم لکونها مستترة المراد فلا یطلق فی انت بائن ما لم ینو نیته او لم تکن شیء
قائما مقامها کدلالة حالة الغضب او مذاکرة الطلاق وکنایات الطلاق سمیت بها
مجازا حتی کانت بوائن جواب سؤال مقدر وهو انکم قلتم ان الکنایة ما استتر المراد
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها کلها
معلومة المعانی واستعملت فیها صراحة فکیف تسمونها کنایة فاجاب بان
تسمیتها کنایة انما هی بطریق المجاز لان معنی کل واحد معلوم لا ابهام فیه فمعنی البائن
واضح لکن لا یعلم من ای شیء بائن امن الزوج ومن العشیرة او من المال او الجمال فاذا نوی انها
بائن عنی زال الابهام فکان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو کانت کنایات حقیقة

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي اعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا الا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن لما كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة
ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصول فان الكناية عندهم ان
يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في
طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو
طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو
الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من حاشية قال الا اعتدى
واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدى فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ
عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدى لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها اصلا فيجب
ان يجعل قوله اعتدى مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب
واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الحداد او لنكاح زوج آخر فاذا نو

١٢ اي في ابقاء النكاح وازالته

فهذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبري رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبري رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندي في الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناه انت متفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى يقع الرجعية عندنا ولا يقع عند الشافعي رح ولكن الاصح انه لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل في الكلام الصريح ففي الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان الكاف للتشبيه توجب العموم في جميع وصف المشبه به فيبطل كونه كناية ثم شرع المصنف في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص اي العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او لا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن يخرج دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص يخرج العبارة لانها مقصودة مسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن يشمل العبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فلما كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته منكوحة فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده فيحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص فيعرف بان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى الرئيس وفيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التماسک فی مال ولده عند الحاجة لانه مملوکه والی انه لا یشارک الوالد احد فی
ولده فلما لا یشارکه فی هذه النسبة احد علی ما فصلنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی ثم هما سو
فی ایجاب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض یعنی ان کلا من العبارة والاشارة قطعی
الدلالة علی المراد لکن ترجح العبارة علی الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم فی حق النساء
انهن ناقصات عقل ودین قلن وما النقصان عقلنا ودیننا قال عم الیس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلی قال عم فذلک من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر
دهرها فی قعر بیتها لا تصوم ولا تصلی قلن بلی قال عم فذلک من نقصان دینها فالحدیث و
ان کان مسوقا لنقصان دینهن لکنه یفهم منه اشارة ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف فی اصل اللغة وبه تمسک الشافعی فی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما
ولکنه معارض بما روی انه عم قال اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثره عشرة
ایام لانه عبارة فی هذا المعنی فرجحت علی الاشارة وللاشارة عموم کما للعبارة لان کلا منهما
ثابت بنفس النظم فیحتمل ان یکون کل منهما خاصا وان یکون عاما مخصوص البعض وغیره مثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالی ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات فانه سیق لعلو درجات الشهداء
ولکنه یفهم منه اشارة ان لا یصلی علیه لانه حی والحی لا یصلی علیه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلی
علیه سبعین صلوة وهذا کله علی رای الشافعی واما علی رائنا فمثاله ما قیل انه خص من عموم قوله تعالی وعلی
المولود له وطی الاب جاریة ولده فانه لا یحل حتی وجبت علیه قیمتها علی ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طریق العبارة والاشارة وکان ینبغی
ان یقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لکن هذه مسامحة قدیمة من فخر الاسلام
حیث ذکر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقیقة
تارة فلکنی بالعبارة والاشارة هو من صفات الحکم لا ضیر فیه لوضوح المقصود وعلی کل التقدیر حیث من جملة المعنی النظم
العبارة والاشارة لیس المراد معناه اللغوی المصطلح له بل معناه الانتزاعی کالایام من التابعین فقوله لغة

تمييز عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعاً وعقلاً وقوله لانهما
تأكيد لقوله لغة وفيه رد على من عمم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا القياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان ايضاً كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم
الذي هو الايلام ودلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
ايضاً كالاشارة في كونهما قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض مثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمناً
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص فهو في حال العمد اولى ان
تجب على العامد وهو اعلى حالاً وهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول
انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها فانه يدل باشارة النص على انه
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضاً هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة
في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس الى حيل ان الدلالة قطعية والقياس ظني فيصح اثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فهو يساوي للدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لا ان
ماعزاً انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز وصحابي فكل من كان كذلك يرجم

١٢٣

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضاً واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءً
لهم بدلالة قوله يسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة
على المرأة طوعت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا
وعلى كل من تفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او
رجل ومثال اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت
عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والجماع توجب الكفارة عندنا
والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم
بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف
هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله والثابت به
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا اللفظ ولكن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد
الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة توجد الحرمة ولا يسمى هذا التخصيص واما الثابت باقتضاء
النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا
الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص
هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص
الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى
مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء وفي نسخة تقدمه
بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به ليناسب
قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى
المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض و
واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان في تلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي تحت في

تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه

فيكون متحققا له فان في تلك امر دليلا القبول الشرط تقدم يكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما

الثابت بواسطة قوله فصار هذا الا افلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره

بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى ان لا تغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان كلمت فعبدي

حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان كلمت عامدا لا تغير في الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف

المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل

ويقال واسأل اهل القرية تحول السؤال عن القرية الى الاهل وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر

ولكن ينتقض القاعدة بان قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان تقدير

قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا تغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك

عني بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه تغير الكلام

ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك امرا باعتاق عبد المامور

ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي امثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى

كلاهما يجريان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف

في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن

الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو

قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة

لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو

الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك

عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق

فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الروية والعيب والشرط بل الشيرط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون على هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير الف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع وتستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم والعبيد مذكور صريح في العبارة فلهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما ينشاء من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

فی نیۃ التخصیص لانہ ملفوظ ح ولکن لما یراد ہذا المثال علی قول من شرط فی المقتضی ان یکون
شرعیا اشکل لانہ عقلی ح فالاولی ان یقال ان المقتضی ما یکون شرعیا او عقلیا والمحذوف
ما یکون لغویا وکذا اذا قال انت طالق او طلقتک ونوی ثلثا لایصح تفریع آخر علی عدم
عموم المقتضی وبیان ذلک ان قولہ انت طالق او طلقتک خبر وہو لایصح الا ان یسبق علیہ طلاق
من جانب الزوج لیکون ہذا اخبارا عنہ ولم یسبق الطلاق منہ فی الواقع فلضرورۃ تصحیح الکلام و
صدقہ قدرنا ان الزوج قد طلقہا قبل ذلک ہذا الاخبار منہ فکانہ قال فی الاول انت طالق
لانی طلقتک قبل ہذا والطلاق المفہوم بحسب اللغۃ فی ضمن قولہ انت طالق ہو الطلاق الذی
ہو وصف المرءۃ لا التطلیق الذی ہو فعل الزوج فلا یکون ہذا الا اقتضاء فلا تصح فیہ نیۃ الثلث
والاثنین واما قولہ طلقتک فہو وان کان دالا علی التطلیق الذی ہو فعل المتکلم لکنہ دال
علی مصدر ماض لا علی مصدر حادث فی الحال فالمصدر الحادث لایثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فیہ نیۃ الثنتین والثلث وقال الشافعی رح یقع ما نوی من الثلث والاثنین لانہ یدل
علی الطلاق فتعمل نیتہ فیہ بخلاف قولہ طلقی نفسک وانت بائن علی اختلاف التخریج
یعنی تخریج طلقی نفسک فی صحۃ الثلث علیحدۃ وتخریج انت بائن فیہما علیحدۃ اما تخریج
طلقی نفسک فلانہ امر یدل علی المصدر لغۃ وہو لفظ فرد یقع علی الواحد ویحتمل الثلث عند النیۃ
فہو لیس بمقتضی حتی لم یجر فیہ العموم واما تخریج انت بائن فلان البینونۃ نوعان غلیظۃ وخفیفۃ
فاذا نوی الغلیظۃ وہو الثلث فقد نوی احد محتملیہ فیصح ولا یکون ہذا من العموم فی شیء
ولا یتصور مثل ہذا فی طلقی نفسک لان الطلاق انما یدل علی الافراد من الواحد والاثنین
والثلثۃ لا علی نوعی الغلیظۃ والخفیفۃ عرفا وقیل معنی قولہ علی اختلاف التخریج ان تخریجنا
علیحدۃ وتخریج الشافعی رح علیحدۃ فتخریجنا ما بینا وتخریج الشافعی رح ہو ان کل ذلک مقتضی
ویجری فیہ العموم فتصح فیہ نیۃ الثلث ثم لما کانت تمسکات ابی حنیفۃ رح منحصرۃ فی الاربع
اعنی العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء کان من سبع من العلماء یتمسکون بوجوہ آخر ایضا

١٣٦

سوى هذه او رد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فساد ها فقال **فصل** التنصيص

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اى الحكم

على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات

دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم

اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق

اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق

المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم

العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف

على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج

مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة ولا للكشف او مدح او ذم ولا لتقييد فائدة اخرى

فهم تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما

كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم الماء وهو

اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا

لا يدل عليه اى على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم

ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه

رد على من فرق بينهما وقال انه ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن

في الحل والحرام الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فهو يدل على النفي عما عداه

البتة والا يبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو

ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه ومن المخاطبات كما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع ومثل

هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك ما من تبادر ولا ما منه لدلالة النص

لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالوا درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستند الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الماء لنفي الواسطة لان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال ثم عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي تعلق بالمني اي جميع الغسل الذي تعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم واليقظة بالوطي او غيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء وقد يتغيب عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بها ابتداء ووجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تخصيص بمفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من اماتكم المومنات فان الله تعالى قد نص على انه اذا لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة
بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط فى كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت
طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم
دون السبب يعنى فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا مرد له فلا
يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يوثر فى ازالة ثقله وانما يوثر فى ازالة سقوطه ويصح تعدية هذا الحكم العدمى الى
غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا حتى بطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب
اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر اى اذا حلف والله
لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مفقود فكانه قال ان
ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عند الصوم لا يجوز التكفير قبل الحنث لانه عبادة بدنية

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان اثبات المال انما تقصد في حقوق العباد اما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله
انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح او الملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله
انت طالق او انت حر فلا باس لو وقع في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس
لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الاختلاف
بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا الا انه من قبيل الاسقاطات تقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا للحكم فقط دون
السبب تقليلا لاثر الشرط حتى الامكان هذا تقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رحمه الله
يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فاذا قال انت طالق ان دخلت الدار فهذا القيد يغير حكم الطلاق فيه

وهو مذهب اهل الجبرية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المص رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تع من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى المطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام قيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ليفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص عليه عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات ايضا بطريق
القياس لاشتراكهما في كونها كفارة هذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
عند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انکم لما حملتم الیمین علی القتل فی حق قید الایمان فینبغی ان تحملوا القتل علی الیمین فی حق طعام عشرة مساکین وتثبتوا فیه الطعام ایضا فاجاب عنه بقوله والطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا یوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساکین اسم علم من اسماء العدد وهو لا یوجب الا وجود الحکم عند وجوده لا ینفی عند نفیه فاذا لم یوجب النفی فی الاصل وهو کفارة الیمین فکیف یتعدی الی الفرع وهو کفارة القتل بخلاف الوصف فانه یوجب النفی عند نفیه علی اصله علی ما مهدنا وانما قید الطعام بالیمین لان طعام الظهار وهو اطعام ستین مسکینا ثابت فی القتل فی روایة عن الشافعی رح علی ما قیل وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کانا فی حادثة واحدة لامکان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافی بینهما فیکون فی الظهار الصیام والتحریر قبل التماس والطعام مطلق یکون قبل التماس وبعده واذا کان ذلک فی حادثة واحدة ففی الحادثتین بالطریق الاولی فیحکم فی القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفی غیره باعتاق رقبة اعم الا ان یکونا فی حکم واحد مثل صوم کفارة الیمین فی قوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصیام ثلثة ایام متتابعات مقیدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآیتین فی حق العمل فیجب ههنا ان یقید قراءة العامة ایضا بالتتابع لان الحکم هو الصوم لا یقبل وصفین متضادین فاذا ثبت تقییده بطل اطلاقه والشافعی رح انما لم یحمل هذا المطلق علی المقید مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا یحمل بالقراءة الغیر المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق علی قبوله هو قوله عم للاعرابی جامع امرأته فی نهار رمضان متعمدا صم شهرین وفی روایة صم شهرین متتابعین ورح یرد علینا انکم اذا قررتم انه یجب العمل بالحمل فی الحادثة الواحدة والحکم الواحد ففی قوله عم ادوا عن کل حر وعبد وقوله عم ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین ینبغی ان یحمل المطلق علی المقید اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحکم واحد وهو اداء الصاع او النصف فاجاب بقوله وفی صدقة الفطر ورد النصان فی السبب لا مزاحمة فی الاسباب

ـه اشارالی انه ما وجد بهذا الحديث بهذا المتن فی تقيید الشهدی عن ابن عباس رضه قوله لا نكاح الا ببينة ١٢

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد اما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان الحكم المنفي نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلما يصح الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا النفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة والضا التوزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض منهما ونحمل احد منهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما ير علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة فلم اذا كانا متعلقين بالسبب حملتم المطلق على المقيد وقد قلتم انه لا يحمل

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم
العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى فى باب
الرجعة فى الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة
الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما زعمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثانية
الدالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة لا عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق
اوجب نسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى
باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك رح هو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه
لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى
بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة فى مال الصبى واعتبروا بالجملة الناقصة اى قاس مالك رح القائلون الجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانها تشارك فى الخبر لا محالة فكذا الاولى ايضا قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان لم يكن محتاجا
الى طالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فلو اشترط بينهما الا الشركة فيما اليه الافتقار
كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر فان الجملة الاخيرة وكانت تامة الا انها

۱۳۴

ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول رجل ادعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي تخصيص العام بسببه في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما التعدي وحينئذ ان تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل حكم سهو كان بالزنا اولغيره وكذا
لكل سجود عمه من ان يكون للسهو اولغيره وكذا لكل الف من جنس هذا المال اومن
غيره وكذا لكل غداء مدعوا وغيره قيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راي الشافعي
رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له اذا كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من له في حقهم فقط
والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حرر في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت
مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد الى بدل كل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني فيقتضي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لابد في كل مال من السوائم والنقود
والعروض لكل مالك الاغنياء ان يجب الصدقة بحيث يفتقل الى تحب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انه من
افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي فعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا اطلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال فر والشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل
لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

١٣٧

لا يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة فمعنى الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين هذا هو مختار الجصاص عندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فيكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال ثم فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لما يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول صلعم قولا وفعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على الاصل ان الامر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب الامت يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور فعل السجدة على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون زائدا
عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه نجاسة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الاتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة اعني الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو ما يعاقب تركها اولا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة اولا فالاول
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في اخويه والمباح
ما الدين مشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتها كلها متعين بعيد لا زيادة فيه ولا نقصان
وثابت مقطوع لا تحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتة

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبنا ولها اقسام كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج حكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هاهنا استدراك فان والاصح ان التصديق بالمعتقد فيه بالاختيار القصدي هو امر
من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو ادائها بالبدن في الميّة
اعطائها او ابانة كذا يقال لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاونون
بها فان المتهاونين بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا
للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اي
فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا سبيل السلف الصالحين مما
توارثه العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى
لا على التقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض قال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي عم اذ اليطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا يضعف وهو سنة اراد بها سنة النبي
عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب اسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هذه كلها من جملة شعائر الدين اعلام الاسلام ولهذا قالوا
ان اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هذه
كلها لا قصد منه عم على جهة العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يأثم على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد اي ركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام وخلط النفل
بالفرض قال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام لم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى لان الاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في التيسير الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا يكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتهما مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام
حكمه معا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف
عنه ومع ذلك رخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على النفس
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت راسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي كجناية المكره على احرامه
يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالعزم

١٤٣

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعـ وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما جرت
والثاني ما تستبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون الاول لانه من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حقيقي كالمسافر
اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت ... بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا افطر سائر الناس
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بالجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما لما اتم نوعي المجاز فيما وضع
عنا من الاصر والاغلال سقط عنا المشروع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وفرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة الحسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة فى الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوقبنا وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق فى موضع الرخصة كان من تتمة المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان انقص فى المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة فى السفر فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة فى السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بالعزيمة وعند الشافعى رخصة ترفيه الاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من جهة العباد كولى القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا فى القصر وعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لانهم وقعوا عليه القصر وقعوا فى مظنة الخوف

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فان لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
الا ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار انما يتحقق بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة لم يعرف غاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليه وقد كان
طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون مأجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكره بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر
باقسامها من كونه مؤقتا او مطلقا حسنا لعينه او قبيحا لعينه
لغيره ونحو ذلك للاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام اي الطلب
من ان يكون الفعل او الكف اسباب تنسب الاحكام اليها حيث ان
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى العالم الوقت والرأس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة تتعلق بالبقاء
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر
المرتب فقال للايمان هذا مسبب بحدوث العالم فان الايمان بالصانع انما يجب لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت الا انه غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب وجوب صدقة
الفطر والاصل في ذلك نفسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدث الخارج من الارض
تحقيقا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج سواء زرعها او عطلها لانه اليق
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية الصغرى والكبرى على ما الحق سبب المعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى الا بان يكون بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ليكون
مبقيا لاهل الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بها فيما نحن فيه وقد
المتعلقة من اسباب العبادات والمعاملات شرع في بيان اسباب العقوبات وشبهها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود وتشمل القصاص والكفارة نوع آخر وسبب القصاص

١٤٧

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث العقوبة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك له كالاكل ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما عرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له حادثا به كما يقال كسب فلان ح يرد علينا انه ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال انما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه للصدقة فتضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت والوقت للحج فيضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال

باب اقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو القول فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر ولان الاقسام التي سبق ذكرها في الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة على ذلك الباب لبيان ما تختص السنن به لم توجد في الكتاب قطعا وذلك اربعة اقسام التقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة على ترتيب اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشترك في بعض الاسماء والقواعد القسم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم اي بعد تفصيل بيان هذا الحديث منه عم بطريق التواتر وغيره فلا يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما حصل العلم
الضروري فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
فيستوي فيه جميع الازمنة من اول النشاء ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول يكون طرف الخبر
والآخر يكون كل ناقل بعد ما صار آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك كان احاد الاصل فيسمى مشهورا ان انتشر
في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات
مثال المطلق المتواتر ووجد متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شيء
قيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول الاماميّة انه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان في جحوده ولعل المراد ... من ان يقام عليه دليل
المنكر في اثباته ويحتاج في دفعه الى المقدمات القطعية او يكون الاتصال شبهة متواترة حيث عدم تواتر القرآن في الاول
... كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول من قرون الصحابة ثم انتشر فنقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني ومن بعدهم اي في قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للاشتهار بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد
قد اشتهرت في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا وانه يوجب علم طمانينة يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر ويكون اتصالا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عليهم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون
الثلثة ما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان كلها سواء
في انها خارجة عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة
كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء
في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والحرم
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي
اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب
للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون حجة لنا فيما نحن فيه على ما بينته في التفسير
الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة سوى الاخذ
للناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وبالسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الهدية حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليه السلام
معاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر بالرسالة وكتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد حجة ملزما لما بعث الآحاد

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام فيعمل بالاحاد
الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم وثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس
لك به علم يوجبه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه انه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدالة
او المجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مخفف عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد مثل ما روى ابن
عباس رض من حمل جنازة فليتوضأ فقال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر فقط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وعلى الاولى يعمل بالحديث لانسداد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيه فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختار بغلطه بدرك غرض رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ايام وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها تتقدر بالمثل او بالقيمة في ذوات القيم فنقصان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل واحد عدل يقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله الاخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه وسكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية
السلف شاهدة لصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلهذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا
في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان فقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه فهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا تجب
بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي القياس
وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت كالدخول في تأكد المهر كما
المسمى انه لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل هذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت
فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فرده عمر رض وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت النبي صلعم
يقول لها النفقة والسكنى ثم قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر
ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة على المعتدة عن طلاق رجعي
الا صدقا من قبيل من السنة بعينه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن في
السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في النفقة او لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر
حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به لا يجب لانه لم يخالف القياس وفائدته اضافة الحكم
الى الحديث والقياس الى الحكم فيما يمكن فيه القياس من هذا الحكم ولما فرغ عن بيان اقسام الراوي
شرع في شرائط الراوي فقال انما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل

١٥٣

في بدن الآدمي يضيئ بطريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ

بسبب ذلك النور طريق يبتدئ ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس

مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع

ذي علم وحكمة فيبتدأ العقول من منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى

المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب للقلب

فيدرك القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فالقلب

عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر يدرك العين بعد

الاشراق بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس

الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل

وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي المعتوه والمجنون لان الشرع لم يلزمهم ابتلاء

للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا

كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه فلا خلل في تحمله لكونه مميزا واداء

رواية لكونه عاقلا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه

من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيئ السامع في مجالس

مجالس الوعظ بعد ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد ذلك الكلام

بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان

في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على

حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لضبطه اي في

حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة

البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده التي العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع

مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني او تركته

١٥٤

وهذا كله الى حين اداءه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك من احد اكان او جماعة فح تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى آخر وهكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لان ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهى الاستقامة فى الدين ثم هو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضى الله عنهما انها تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم والسحر وزاد ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وعلى رضى الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فيكون عدلا من وجه دون وجه وانما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفى هذا الظاهر والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا انه قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة فلا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار لا يسلم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بل
من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الذي الاسماء هي المشتقات من الرحمن والرحيم
والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه ويحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط الثاني البيان
اجمالا كما ذكرنا اي الشرط الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله فقالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرئة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل في ذلك روايتان
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل
روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات
هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بالنبي من
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو

بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند بقول سمعت

رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا

اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي

رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و

ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت

اتصاله بوجه آخر ونحن نقول كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن

الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح

له طريق الاسناد يقول بلا وسيلة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها

تحمل عنه ليفرغ ذمته ومن لك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث

قال النبي عم كذا مقبول عند الكرخي خلافا لابن ابان الا ان يكون بعد القرون الثلثة زمان فسق

ولم يشهد النبي عم لعدالتهم فلا يقبل حال الذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح

الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيقبل اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل

والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الانقصال في ظاهر

ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفته لدليل اقوى فالانقصال الاول

هو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ

يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الآية نزلت في قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر اذ الاستنجاء

كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو من الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة شهيرة مستمرة كان يحفظ
الوف من الرجال ثم لم يروا التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب ان اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأى ثم لم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأى ثم لم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتاويل ان المراد بالصدقة
النفقة عليهما كما قال النفقة الكبر على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان في بكون
الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول التقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او
اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء
بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع معنيهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر
الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بها وانما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول لك
فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام التي كان يقبل خبر الهدية من الفاسق
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يتضرر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عادلا رعاية للجانبين
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فشرط احدهما لرعاية الجانبين
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم لمطلق الخبر لا لخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب و
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث الاسلام يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر

سله وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر ليفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة
او نيابة بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له أهو كما قرئت عليك
فيقول نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه وان
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمع
وظيفة النبي عم والجواب انه عم كان مامونا عن الخطاء والنسيان فلا ... في حقنا هو
الاول ان يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم التسمية ثم يثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا السند
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة ان هذا كتاب فلان او رسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان ... من
الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم يكن مذاكرة الكلام فيما بينهما ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان الخ والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال والمجاز له ان علم ما في الكتاب تصح الاجازة والا فلا فاذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك ... وعامة الشروح

١٥٩

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض لما نفى رجلا فارتد ولحق بالروم حلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فنعلم ان النفي كان سياسة لا حدا وحديث الحد وكان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد غلوا في الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكر بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح هو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال المجرة

ان العجائز لاتدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن
ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح لما يقول ابن الشافعي
الحديث السن عندي مثل ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يردون في حداثة سنهم لكن بشرط الاتقان
عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية
مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وتم اكثار مسائل الفقه كما طعن بعض المحدثين
على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف
حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها في بحث معارضة النقليات
في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر
ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة
صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا
بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات
في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد يتبادر
في الركن تبعا ضمنا الا انه دخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان
النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا
في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا
لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض والقياس
هكذا ذكر فخر الاسلام رح وغيره ولا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
لو كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها باربع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة و
عند العجز يجب تقرير الاصول اي واذا عجز عن المصيرين بان تعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر امر بالقاء القدور وقد طبخ فيها لحومها وروي عن غالب بن ابجر انه
قال يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحميرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا وروي عن جابر انه عم سئل انتوضأ بما
افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسنة باب الترجيح وجب تقرير كل واحد
من المتوضئ والماء على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والمتوضئ
والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك لم يزل الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال
ان الماء لما كان في الاصل طاهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء على طهره لفات
اصل الآدمي هو الحدث فلم يمكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا
ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط والاحتياط
ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ثم يتيمم وسمي اي سؤر الحمار مشكوكا لهذا الاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول لكونه من قبيل اللاادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي به ثم التيمم
اليه لما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياسين
دليل يصار اليه لان العمل بالحال ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن عند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ما تمتاز فانه ما تروى عنهم روايتان في
مسئلة لا بحسب الزمانين لكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا اداروا الفتوى بينهما كذا
قيل ولما كان فرغ عن بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية
حكمها الترجيح والتوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا
بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما في
اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذ
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس
فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على
المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وان لم يغتسلن ولا وقرأ
بعضهم يطّهّرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام فيحتمل
عود الدم فلا يؤكد الانقطاع الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب ويحمل تطهرن ح على طهرن كتبين
بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فيتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قبل تعتد باربعة اشهر وعشر وان كان وضع الحمل من بعد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال ابجا على علي من شاء

١٦٦

١٤٧

بالهُ‍ ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى جميعا اى لا تعطف على قوله صريحا اى من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فحينئذ لابد ان يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه على الاصل لمّا وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك لرفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى لا يصح حجة او كان مما يحتمل الامرين فان عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل

ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان فيحتاج بعد ذلك الى دفعه فيرجح مذهب ابن ابان والا فلا
اي فلم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله والا ما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فيرجح مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص بتمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان
عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي هو ما روي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت اثبتوا الخيار لها سواء كان زوجها حرا وفي حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم عنده

فالاحرام ان كان عارضا في بني آدم فهو ينافي الحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا ثم
وانما الاختلاف في العبارة لو نقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو تزويجه
لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال الا ان من اخبر بهذا لا شك انه قد رآه عليه لباس المحللين فلما
تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لا محالة وطهارة الماء وحل الطعام من باب
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا اخبر
مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض ما اخبر به قائلا الا بالدليل
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان تتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في
الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولطافته منذ القي الماء
فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
في تحقيق الامثلة ح بالامير عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
رواة احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة الفاسقة وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثر رجح على عدد ولعد كان في درجة الاحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان ترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان و اذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي احدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقهما التكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهي اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا واما بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال باتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك الاختلاف في تخصيص

171

يكون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي
اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل
وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم
مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي
كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده لما لم يكن قطعيا بل
هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان
تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل
ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جاءوا ليعلموا
انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص
العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة لبني اسرائيل من قبيل تقييد
المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهي خاصة وضعت
لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ
لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
اهلك ايضا فيها فالاهل عام تتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من
اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل
النبي من كان تابعا له في الدين والتقاوة لا من كان من النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه
من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا
من سبق عليه القول فعلم ان الاهل في النسب والا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم لم يتفطن لغاية
شفقته عليه حتى سأل الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تتناول الكل ومن جملته

فقال عبد الله بن الزبعري اليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله فترا هم يعذبون في النار فنزل قوله تعم ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون تخصص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لا لاختص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعري تمسك تعنتا وعنادا ولهذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدة الاختلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لا جماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان ح ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد حتى معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثبات الله الذی ہو المقصود وبخلاف ما لو حملنا علی سبیل المعارضة اذ یکون المعنی
ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالی فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما ای لبث نوح فی
القوم الف سنة الا خمسین عاما الذی کان قبل الدعوة وخمسین عاما الذی عاش فیه بعد غرقهم فلو حملنا
ہذا الکلام علی المعارضة لکان کذبا فی الخبر والقصة وسقوط الحکم لطریق المعارضة فی الایجاب
یکون لا فی الاخبار فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضة کما زعم الشافعی رح لان اہل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتکلم بالباقی بعد الاستثناء کما قالوا انه من النفی اثبات ومن الاثبات
نفی فلما تعارض ہذان القولان من اہل اللغة طبقنا بینهما فنقول انه تکلم بالباقی بوضعه واثبات ونفی
باشارته فجعلنا ما ذہبنا الیه عبارة وما ذہب ہو الیه اشارة ولم نکن بعکسه لان الاستثناء
بمنزلة الغایة للمستثنی منه لانه یدل علی ان ہذا القدر لیس مرادا من الصدر کما ان الغایة للنسبة مراد فی
من المغیا فجعلناه فی ہذا عبارة لانه المقصود علی ان حکم المستثنی منه منتهی بها الی العبد کما ان الغایة ینتهی
بها المغیا فجعلناه فی ہذا اشارة لانه غیر مقصود واما کلمة التوحید فقد کان المقصود نفی غیر الله واما
وجود الله تعالی فقد کانوا یقرون به لانهم کانوا مشرکین یثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالی
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله وقد اطنب فی تحقیق المذہبین ہہنا
صاحب التوضیح فتأمل فیه وہو نوعان متصل وہو الاصل ومنفصل وہو لا یصح استخراجه من الصدر
بان یکون علی خلاف جنس ما سبق وہذا یسمی منقطعا فی عرف النحاة واطلاق الاستثناء
علیه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقة کلام مستقل وہذا معنی قوله فجعل مبتدأ کقوله
الله تعالی فانهم عدو لی الا رب العلمین حکایة عن قول ابراہیم لقومه ای ان ہذه الاصنام التی
تعبدونها انهم عدو لی الا رب العلمین لکن رب العلمین فانه لیس بعدو لی فانه تعالی لیس داخلا فی الاصنام
فیکون کلاما مبتدأ ویحتمل ان یکون القوم یعبدون الله تعالی مع الاصنام والمعنی فان کل ما تعبدونه
عدو لی الا رب العلمین فیکون متصلا ہکذا قیل ہہنا واما الاستثناء الذی تعقب کلمات معطوفة بعضها
علی البعض بان یقول لزید علی الف ولعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائة ینصرف الی الجمیع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف فعند عمرة
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق و
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مستبد لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق اما الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في تركة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا بان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه
الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليهم علم انه مباح مشروع حيث مقام الامر بالاحتياط وفي حكمه سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روى ان ابنة الغفت تزوجت رجلا فولدت اولادا وجاء مولاها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وما خذ بهم القيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور غير مضمونة
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس صيانة عن احرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس برفع الغرر وبه عن حسب

وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ

والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو

المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال على مائة درهم

ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان

الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب

فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل

في التفسير وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا

درهم ومن المائة ما يبينه وقد ذكرنا فرقا او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو

النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد

ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي

كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا

في اول الاسلام كان في علمه ان يحرمها بعده البتة ولكن لم يقل حتى ابيح الخمر الى مدة معينة

بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد

ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب

الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في

حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله

تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل

عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص او الدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص

الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى او الجهل بعواقب

الامور والبعض من اليهود يجوزونه لكن الى النسخ شريعة موسى على نبينا وعليه السلام لانه بدأ الحكم فقول الله تعالى حكيم عليم بمصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب مصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه ولم يقل
المريض اني ابدلك غذاء الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حوا حلالا له وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم انتسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في
نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه
من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله تع فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحق به تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا تقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعده نبيا فلا ينسخ ما قبض
عليه عم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واورد عليه
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة
واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار ومثل ما مر الاولى
في نظيره قوله تع في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا نشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فانهم يشترطون
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها لانه تمكن النبي عم من اعتقاده فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان
حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى
وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلابد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع
في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب
والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني
رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب
والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين ان تعارضا في زمان واحد
يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد باخر القياس المرجوع اليه لكن
لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالراي الا انما الي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح
ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب
بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة فيتقرر ذلك
بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لانه لو جاز
نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول صلعم اول ما كذب الله فكيف نؤمن به ولو جاز
السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا مفر عنه في التنفق أيضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح أيضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم إذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وإلا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل إليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز أن يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه
في الصلوة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تع لا يحل لك النساء من بعد
أي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض أن النبي عم أخبرها بأن الله تع أباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة أعني قوله تع إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن
الآية فإنه سيق للمنة بإحلال الأنواع الكثيرة لا وقوله تع ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك
من تشاء وهكذا كل ما أوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الأحمدي ثم لما فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع في بيان أقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ أنواع التلاوة والحكم جميعا وهو النسخ من القرآن في حياة الرسول عم بالإنساء
كما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثمانية آية والآن بقيت على ثلاث
وسبعين آية وكما روي أن سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف من اثنتي
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين ونحوه قد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وسورة القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على أصحاب الإتقان وعندي أنها زائدة على عشرين إلى العشرين أو أكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب الحنفية رح وان شئت الشافية بطول شرح
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات باوبت متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله تع ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجاز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام لكن ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما
استثنى الزلة لان الكلام في بيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي لغة الفعل الذي لم
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصد الحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من مشى في الطريق
فتعثر منه ثم قام على حاله انما كان من قصد المرور فما استقر عليه كما كان من قصة موسى عم بالضرب للقبطي فوقع
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يستقر عليه بل ثم قال هذا من عمل الشيطان لكن من القتيل النسبة الينا الا انه
حقه عم لم يكن شيئا اوحيا احتيالا الا باشيئا ليس فيه شبهة كانت الا لا كلها معصية حقيقة ...

١٨٠

لم يقصد عنه سهواً ولم تكن طبعاً ولم تكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اى جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف لم يذكره وبين ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اى جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اى سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة
الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم اولا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القرآن
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا ولكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع الباطن

ما ينال بالاجتهاد والتأمل في الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص
ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين فأبى بعضهم أن يكون
هذا من حظه عم لأن الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فكل ما تكلم
لا بد أن يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم أنه عام فلا نسلم أن اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه ثم إذا
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحي ولا يلجأ بها إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فإن كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ ولا يقر على الخطأ قط
بخلاف سائر المجتهدين فإنهم إن أخطأوا يبقى خطاؤهم إلى يوم القيامة وهذا معنى قوله إلا أنه معصوم
عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من مجتهدي أمته فإنهم يقررون على الخطأ
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الأصول منها أنه لما أسر سارية بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور هذا عم أصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال أبو بكر رض هم قومك وأهلك خذ منهم فداء لينفعنا
ونتقوى على حرب العدو ويفقهون بالإسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن لنفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم إن الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد
قلوب رجال كالحجارة ومثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني
فإنك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا ثم
استقر رأيه عم على رأي أبي بكر رض فأمر بأخذ الفداء وقال ليستشهدن منكم في أحد بعددهم فقالوا قبلنا
فلما أخذ الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله إن الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب لما نجى أحد منا إلا عمر

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأى عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأى ابى بكر رض لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأى بالنص وفي الثاني ينقض وهذا كالالهام اى الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم يلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المص رح بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا الحكم باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح عم وقومه يدل على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء يدل بعمومه على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال في آخره ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي يلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

صارت تلک جزءً من دیننا وقد قال الله تعالیٰ لنبینا علیه السلام اولئک الذین هدی الله فبهداهم اقتده ثم شرع فی بیان تقلید الصحابة رضی الله عنهم باتباع السنة فقال تقلید الصحابی واجب یترک به القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدهم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر فی حقه وانهم لم یسندوا الیه ولئن سلم انه لیس بمسموع منه بل عن رایه فرای الصحابی اقوی من رای غیرهم لانهم شاهدوا احوال التنزیل واسرار الشریعة فلهم مزیة علی غیرهم وقال الکرخی لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرک بالقیاس لانه یتعین جهة السماع منه بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانه یحتمل ان یکون هو رایه واخطأ فیه فلا یکون حجة علی غیره وقال الشافعی رح لا یقلد احد منهم سواء کان یدرک بالقیاس اولا لان الصحابة کان یخالف بعضهم بعضا ولیس احدهم اولی من الآخرین فیتعین البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یعقل بالقیاس یعنی ان ابا حنیفة رح وصاحبیه کلهم متفقون بتقلید الصحابی کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر یدرکه فعملنا جمیعا بما قالت عائشة رض اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازه ولکنا قلنا بحرمته جمیعا عملا بقول عائشة رض لتلک المرءة وقد باعت بعد ما شرت بثمانمائة من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم ان الله تعالیٰ ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم یتب واختلف عملهم ای عمل اصحابنا فی غیره ای غیر ما لا یدرک بالقیاس مما یدرک بالقیاس فانه رح بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر راس المال فان ابا حنیفة رح یشترط اعلام قدر راس المال فی السلم اذا کان مشارا الیه عملا بقول ابن عمر رض وابو یوسف ومحمد رح لم یشترطا عملا بالقیاس لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وفی کفایة فلا یحتاج الی التسمیة والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یده فانه لا یضمن عنده لما ضاع فی یده فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة ونحوها تقلیدا لعلی رض حیث ضمن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابو حنیفة رح انه امین فلا یضمن

مشترک کالقصار فی منتهی الارب قصار کشداد گازر قوله اذا ضاع الثوب ای بلا صنعه قوله فانه ای الصاحبین قوله تقلید العلی رضی الله عنه ولا مام المسلمین الی بکر الصدیق وعمر الفاروق رضی الله عنهما قوله حیث ضمن الخیاط الخ کما رواه ابن ابی شیبة کذا قیل داد رده علی القاری ایضا قوله فلا یضمن ای ان الضمان اما ضمان

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق

الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد

وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله

فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فيختلف العلماء في

تقليده بعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر

مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه

كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه

صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان

يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض

وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رضه تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته

في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي

وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضه فاتى علي رضه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند

شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك

لك فلا اجيز لك وكان من مذهب علي رضه انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه

شريح في ذلك فلم ينكره علي رضه فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى

قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع

علي رضه لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق

كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول

من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا يلزمه الا شاة

الفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن

رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع في بيان الاجماع فقال

باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي كان ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يرد وان علم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام ومجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا اه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلانی ان الاجتهاد ليس بشرط فی المسائل الاجتهادية ايضا ويكفی قول العوام فی انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنی قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبی عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فی علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة وهم اهل نسله واهل قرابته لانه عم قال انی تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتی وعندنا شیء من تلك ليس بشرط بل يكفی المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر ای كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفی خبثها كما ينفی الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعی رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابی حنيفة رح يعنی اذا اختلف اهل عصر فی مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابی حنيفة رح وليس كذلك فی الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علی رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضی بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابی حنيفة رح فی رواية الكرخی عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح لم يشترط اجماع

الكل فخلاف الواحد مانع بخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد

كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة

يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع

باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار

والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد

شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر

جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تعالى

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية اي العدالة فيكون اجماعهم

حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين

فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم

كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع

ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف

من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع

مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجأة بلا دليل باعث عليه بالالهام وتوفيق من الله

بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح المختار

١٦٩

انه لابد من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا احتياج الى الاجماع ثم لما بين
المصنف انه لابد لنقل الاجماع الينا من الاجماع فقال فاذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وذا لم يستقم ههنا لان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فيعد لدليل الاحاد ومتواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان
يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف اي اختلفوا في شيء على
قولين او اقوال ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعًا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها في التوضيح بما لا مزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان احد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال

باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو

شمل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان لبعض الناس ينكر كون القياس
حجة بان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
فقيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فلان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في
قصة عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه تأملوا فيما اصاب من قبلكم من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لتكفوا عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيحصل المعنى ان قيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هؤلاء الكفار وتاملوا انكم ان تقصدوا العداوة والتكذيب
تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار هذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فكما ان العداوة علة للعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل من اتى بالعداوة والتكذيب

191

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فتتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لما كان امرا على عمومه من كل رد شيء الى نظيره الا ان تعالى في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لورودها فيها كان اثبات حجية القياس عقلا ثابتا بدلالة النص لا بالقياس الا يلزم الدور وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لما شائع بيان لكلا استدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تأمل مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في نهاية الجرءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الاشتراك في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه ردا للشيء الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل فهو مثل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما مر في كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت المسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ... ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا مجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه ولا له حين قدم المدينة فنقضوا العهد

١٩٣

في وقعة أحد فأمرهم عمر بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح فأبى
عمر عليهم إلا الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لأول الحشر والإخراج حال كونكم أيها المسلمون
ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أي اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله أي عذابه
حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف ألقى في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة فحملوا الأثقال بهذه على جمال
كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم أخرجهم عمر من خيبر إلى الشام هذا التفسير الآتية
فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو أنا كتبنا عليهم أن
اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم والكفر يصلح داعيا إليه فكما
وجد الكفر ترتب عليه الإخراج وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو إجلاء
عمر رض إياهم من خيبر إلى الشام قيل حشرهم يوم القيامة ثم دعانا إلى الاعتبار في قوله فاعتبروا
بالتأمل في معنى النص للعمل فيما لا نص فيه فتعتبروا واعتبروا أحوالهم وتحترزوا عن مثل ما فعلوا
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا أي في القياس الشرعي فتأمل في علة النص
فعدوها إلى الفرع لتثبت حكم النص فيه الأصول في الأصل معلولة دفع لمن توهم أنه لا يلزم
أن يكون النص معلولا حتى يتعدى إلى الفرع بالقياس يعني أن الأصل في كل أصل من الكتاب
والسنة والإجماع أن يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولا
أو يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع إلا أنه لا ينبغي أن يكتفى بهذا القدر بل لا بد في
ذلك من دلالة التمييز أي دليل يدل على أن هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد مع ذلك من قيام الدليل
على أنه للحال شاهد أي على أن هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول في
الأصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لأنه إذا كان معلولا بعلة
جامعة كان شاهدا على حكم الفرع الحاصل أن ههنا ثلاثة أمور الأول أن الأصل في كل نص أن يكون معلولا والثاني

١٩٤

195

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن ذلك الاصل ذا اشتمال
ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا ثبتت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل
على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي
ان يقاس عليه من هو على حال امنه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءها
وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به لما القيناه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك اليه فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا الثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء لفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليهما اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم احد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم انما لم يوجد الشرط الثاني وهو التعدية للحكم بعينه لكونه الكون هذا التعليل تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقهما في الفرع عن النافية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون موبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم

والتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه لقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان والحاجة اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي منصوصا وقد فرعنا هما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس

ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان نقيسهما على رقبة كفارة القتل في تقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على ان

لو لم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان مجموع الشروط سبعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص لا تغيير على ما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع

فنعم وههنا خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لانه يوجب السلول تعذر ثم لكم فقلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير والنص يحرم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر لا يصح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت
الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منها المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فيبقى في المستثنى
منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصار التغير بالبعض
بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا ابي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصورة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما
كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى
وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى ما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب

ثم اوجب ما لا سمي على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذها الله تعالى اولاً في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولقبوله ثم نعذها من اغنيائهم ثم ردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وتلك لا تحتمله مع اختلاف المواعيد اي تلك المسمى الذي هو الشاة لا تحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان اذناً بالاستبدال ام الالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منها كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذناً اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين او هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثاً مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلاً فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص هو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضاً والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها
للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع
مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال النص النهي عن بيع الآبق على
العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك
المعنى في الفرع بتمامه فيفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما
لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما
وحليهما فيكون حجة على الشافعي رح في الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح يعلل حرمة الربوا بها
وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما
وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من الناس يجب الوضوء واسما
عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في هذا
المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان
مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر
وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد
كالطواف لسؤر الهرة في قوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات والوصف الخفي هو ما يفهمه البعض
دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ويقابل الاسم اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزي ان احج عنه فقال عم أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي او فردا او عددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النسأ والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف وكذا الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد نقدا ورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان صفة او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف في سؤر الهرة وان يكون في غير النص لكن ثابتا به كالاشلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان يظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان يظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به نفسه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

ذلك الحكم ويتوقف عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة والثاني ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم
النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والصغر
تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح
فقال والمعنى بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة يستنبط بها النبي عم والصحابة
والتابعون لا تكون نائية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح
وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي البكارة
وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون
ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا
والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولى
عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة
عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات الولاية مثل تاثير
الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل
ان وصف الصغر الذي نقول في ولاية النكاح يوافق لوصف الطواف الذي قال النبي عم في
سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة للطهارة
السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي لبيان كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه على كل تقدير ليس هو بحجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكون رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والنكاح فوق المال درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل لكنه لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من جهة آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا ايجاف
المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح في كل
ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد
ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله
ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقائه وعدمه بعد التامل والاجتهاد وفيه فكان استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم حاشية فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده بحكم في السهم الآخر
الذي في يده وقيل انه بالاعارة عنده كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع متمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لا يقسم
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقوله قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الی اللیل فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا

وہذا عمل بغیر دلیل ای ہذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفر رح عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان

الشک امر حادث فلا بد لہ من دلیلہ فان قال دلیلہ تعارض الاشباہ قلنا ہو ایضا حادث

لا بد لہ من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا قلنا ہل تعلم ان

المتنازع فیہ من ای قبیل فان قال اعلم فقد زال الشک جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجہلہ

وعدم الدلیل معہ وہو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق عطف

علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسہ فی

اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد ہو فی الفرع کقولہم

فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی حق مس الذکر ناقض للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا

مسہ وہو یبول فہذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ وہو

خلف وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ہو البول الموجود

ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ہذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان ابعد القوم

المستنجیین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلو کان حدثا

لما مدحہم بہ وہذا کما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی

عدم صلاحیتہ الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونہ علۃ فانہ ایضا فاسد کقولہم فی الکتابۃ

الحالۃ ای الشافعیۃ فی عدم جواز الکتابۃ الحالۃ انہا عقد لا یمنع من التکفیر ای من اعتاق ہذا

العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابۃ بالخمر فان ہذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابۃ

بالخمر انما ہو لاجل الخمر لا لعدم منعہا من التکفیر والکتابۃ عندنا لا تمنع من التکفیر

مطلقا سواء کانت حالۃ او مؤجلۃ فلا بد للخصم من اقامۃ الدلیل علی ان الکتابۃ المؤجلۃ

تمنع من التکفیر حتی تکون الحالۃ فاسدۃ لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا شک

فی فسادہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشک فی فسادہ

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات

ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة

لاجل ذلك فان هذا القياس بين الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم

تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله

مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل

عليه فان اراد انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم

وجدانه الحكم في علمه وان اراد انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجداني الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل

هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم

حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي

حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست

كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من

كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة

والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات

الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يجوز التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له

اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ

من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب

الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او

وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث

اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة

ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات

ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان الربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
واشتراط العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصف ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكونه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بترا التي تانيث الابتر
والمراد الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالرأي العلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا نتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ من جملة ما علل للتعدية حكم النص اي ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل لمساواته الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية للذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها فى نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور الدليل الثانى ان دليل الشرع انما يكون حجة للعمل والعمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فى المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل يعنى ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأى وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما لو كان سبب و شرط او حكم ثابت بنص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك فى الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس اما فى السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعنى لم يبق من جملة التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان يجئ تارة على سبيل القياس الجلى وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس الجلى اشار الى بيانه بقوله ثم الاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يعنى ان القياس الجلى يقتضى شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يقتضى ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا فى تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فى تنجيسها وطهارة سؤر

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انها انما
تأكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي فضلا عن الميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل باللسان فيختلط
لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في
تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقول الشافعية من اهل الطرد قدمنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بالقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير الذي مر آنفا فان الاستحسان
فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما عرفت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه عمل بما
سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل
في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع
في موضع آية السجدة ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من الحنفية
يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع
دونه فلهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده
وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة
يعمل هذا العمل لا غيرها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام
سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي نظرا الى الجلي بخلاف
الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل الوجه
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف
فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم
المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه
وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه الثمن والمشتري ينكره
فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع
هذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع
والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ
القاضي البيع كما كان يتحالف المورثان والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان يختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر
عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم يصح تعديته يعني
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحكم القياس
من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع
شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس
والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس
والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

٢١١

ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق بالاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمسمائة آية التي الفقهاء جمعوها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة واقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف ودون سنة او ان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد رأيا على حدة في المشترك والمجمل وامثالهما بخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمين بان حكم القياس التعدية وفيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى لم نذكره قريبا او حكم القياس لنذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف احد لكن لا العلم ولكن الواحد لا باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب الحق في موضع الخلاف فتعدد الحق عندهم وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمته ومنهم من يعتقد حله كيف يجتمعان في الواقع في الامر وتقرر وهذا معنى ان كل مجتهد مصيب عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا انسب جماعة الى الاعتزال وانما عنى ان كلهم مصيب في العمل وان الحق الواقع على ما عرف في مقدمته بالتقرير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ثم لا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين الضرورية بل احدهما مستبعد

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تأويل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد
بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله وجماعة
اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات بذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر عاقبة الحال فكان معذورا بل مأجورا الا ان المخطئ له
اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة على الغنم حرث قوم فحكم داود
عليه السلام لخطأ فيه وسليمان عليه السلام بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان
آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت لهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن مثل هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع انه لا يجب الجلد
ولا القطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفصل يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم المناقضة اذ ادعى قيام العلة
ثم لم يوجد ورود النقض ادعى المانع فالقبيل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل الخ لا يلزم
فيه المناقضة لهذا القبيل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم لم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رايه فمن جوز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وتفريع على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع على
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك عد هذين القسمين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعله بالنوع
عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجد العلة بتمامها ولكن
لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم حتى تمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان الرد
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية نحن ندفعها على وجوه ملجئة الى القول بالتاثير

والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم تجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم

المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وزيادة عليه ما تبين

انشاء الله تعالى ما الطردية فوجوه وفعها اربعة القول بموجب العلة اي قبول المعترض بموجب علة المستدل

وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي فحول الشافعية في صوم رمضان

انه صوم فرض فلا يتادى بتعيين النية بان يقول اصوم غدا نويت لفرض رمضان فالمدود العلة

الطردية وهي الفرضية للتعيين اي انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس

ونحن نرفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه

تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وقصد والتعيين

من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا

صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين

مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي

في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه

متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي

لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط

والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي

اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي ادعيته

وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع

فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل

في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده

اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا والقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر البالغة انها

باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

بهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في النسبة الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن جعله فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا فاسد الوضع لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلح المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عنه في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم لمنع مقدمة معينة

الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية الا انه يعتبر بان النية في الوضوء اذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فينتقض بغسل الثوب والبدن فانه طهارة في الصلوة ولا يفترض فيه النية فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما او القول بالتاثير بان غسل الثوب هو حقيقة الطهارة

وهو معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة عن نجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج النجس من السبيلين ولكن لما كان المني اقل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن الخارج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم الا ان يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول اما نجاسة البدن فازالة الماء لها فامر معقول فلا احتياج الى النية بخلاف التراب لانه ما عرف في الشرع مطهرا بطبعه فلذا احتاج الى النية اما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع لانه ظهر اثرها بالكتاب او السنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فكما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة كما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع كما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وليس انه يجب في كل نقض بطرق اربعة اي يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها واما المجموع فيبلغ اربعة في التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسيل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريق
الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العرق وانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه ما اذا لم يسيل يعنى لو يرد علينا من جانب
الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض يراد ان الاول فعناه بطريقين والثانى صاحب الجرح
السائل فانه نجس خارج من البدن ليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى
بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلسل البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا كالبول والبول المقيس عليه فصار مجموع نوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان نوع هى فى الدليل
على خلاف ما اقام المعلل عليه الخصم فما كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا بل دليل التخصيص يسمى مناقضة تتخلف في الدليل لكن المجاز
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك تسمى معارضة فيها مناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب
القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس شرطا للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان الكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما يدعيه المعلل الذي هو ثبوت رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والتخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في
المثال فطريقه ان لا يبتدئ بان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لا يرد لكن هذا التخلص لا ينفع ههنا لان التشابه ولا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
والشرط في الجلد ليس كذلك لكنه ينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا يضر فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب
بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه الى الخصم فان قلبه يصير ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله لم يدل على مدعاه هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في المغالطات العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج
الى التعيين بعد احد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا يتعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعده
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين بعده وقد تقلب العلة من وجه آخر
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت لا يمضى فيها من غير افساد الطهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب المضي فيه والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي
في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا اي سمي هذا بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على
ما سيأتي لان الطرد والعكس يسمى بالطرد والعكس وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان من اخلاف القلب اي
شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع على حدة وهي المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك
وخمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منهما

بان يجيء بعلة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير
وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقلنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن اشكل ان هذا
المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد
تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وفيه
لقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير و
قيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث
وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا
خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها في
الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال
اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة
وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى يعم المعارضين
ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره
ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض
اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك واعادته كالمسلم لكنه لا
يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تفسير
هو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى
يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت
الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه ابتداء الملك
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله فيصلك الحكم اي بمغاير الحكم الاول

بل ليعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا ففي هذه
المعارضة لم يكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي
عن الاول لان العدم لقصور النسب من شخصين فيحتاج فيه الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر ح
فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة المعارضة في
في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى وهذا هو القسم الاول
كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي تتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في
الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم
يكن في صفة متعديا فيفساده لظهور ان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم لكل كلام صحيح الاصل

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل النظر

فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باعتبار معناه وانما ذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل من اهل المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يحرره على سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيحتمل فسخه لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان حكمها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فالبينة للمجيب الترجيح صار منقطعا وان اتى السائل بما يعارض ترجيحه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد تقدم بيانها وهو عبارة عن

فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان الا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للدليل غير قائم بنفسه

يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر

القياس آخر بالتأييد لا نه يصيران في جانب قياسا وفي جانب قياسين كذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده بل يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الآخر ساقطا

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلاً رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده رجل والآخر حز رقبته كان القاتل الحاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
الشريكين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه وصورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون بينهما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص اذ لكان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح وانما يقع الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بالا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى او بقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون
وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي اوردنا
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا اشتراط التعيين الذي من حيث كونه وديعة
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يصير لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرض اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد بكثرة اصوله اي اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة اوجه الشبه للشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل الصحيح ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح لانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجربنا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح لغلبة الاشباه و بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرف بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان صفة الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي هما مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي اذا ثبتت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على القسم من كلام البعض كانت غاية ان يلجئ الى الانتقال غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى واعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق يستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقول في العقد الموجب نقصانا ما نقاس من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه
الان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى
اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق ثم تقل الى الحكم الآخر وعلة
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع التكفير بل
المانع نقصان الرق فيقول المعلل هذا عقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا
في الرق فمثله هذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع
الانتقال انما جوز ليكون منتقل البحث في مجلس المناظرة والتقرير وذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر
فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابراهيم
قد انتقل من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول اي حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر بطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله و
محاجة الخليل عم مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقيقة لكن الخصم اللعين عارض بما
فما نع الخليل ان يقول انه احياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت اي تقبض الروح
غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه عن الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا
يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لا ينقطع مجلس المناظرة بغير فوز
بالحجة ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت
فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة
والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية
لو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

٢٢٧

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكرها في مبحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن
مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما ينسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعالي
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء
هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه ويصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية نفعا او
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تليها لانها شكر نعمة المال

قوله من الدية اي الواجبة على القاتل قوله ونحوه كالطلاق قوله لا المذكور عن قريب اي حق العباد قال التصديق اي بالقلب والاقرار اي باللسان قال
ستبدلا استبدادا تميا كالرحمن ... عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا قال في حق احكام الدنيا

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع ثم بعدها اصول
لواحق وهي الزوائد وهي انواع العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها اجزية كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بسبب قتل المورث فان
العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصرة ولهذا يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى
المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها
معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما كان تحمل النفقة
والولاية وجب ان يتحمل بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولولم يعط العشر للسلطان لا تسر الارض منه واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة حيث
يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فجعل الزراعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وعبدوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه
وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي
ان يكون المصابات والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا
المعادن فانها اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل
للواجد او للمالك اربعة اخماسها منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من
الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد لا المذكور عن قريب
تنقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقيوم الاقرار مقامه فى حق ترتب احكامه كما فى المكره على الاسلام جعل الاقرار مقام مجموع التصديق

والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين فى حق الصغير خلفا عن اداء الصغير

الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صار تبعية

اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى الصبى الذى سباه اهل الاسلام واخرجوه الى

دارهم يحكم عليه بالاسلام فى الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل فى ذلك خلف عن اداء الصغير

لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وبهذا القدر بلا خلاف ثم هذا

الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعى

رح ضرورى اى لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان

بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء

والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رح لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل

التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان

الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبنى عليه اى على هذا الاختلاف

المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء

لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر انهما كانا لا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضى فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة

لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالراى كما لا يثبت الاصل به وشرطه اى شرط كون الخلف خلفا عدم

الاصل فى الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل

الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اى ثمرة

احتمال الاصل للوجود فى يمين الغموس والحلف على مس السماء فان فى يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور

البر الذى هو الاصل فان زمان الماضى قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفى الحلف على مس السماء

يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تحقيق الاحكام فالعلة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف الى العلة ولا وجود كما يضاف الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا في معنى العلة لكن تتخلل بينهما اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كما سياتي كدلالة الانسان على مال انسان ليسرقه او نفس ليقتلها فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم من دلالة احد على فعل سيئ لفعل المدلول التبعة بل العاقل يمنعه نوره على تركه مع اللتذ وان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا صاحب علة ولو قيل فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى يغرمه مالا لانه صار سببا محضا لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي بالباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما ضمن فيتحمله لانه ترك الامان الملتزم باحرامه فيعمل بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن بكونه تاركا للحفظ الملتزم وان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب حكم العلة في وجوب الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن تخلل علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف علة له وهي فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل من ضمان الدية والقيمة ولا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص بل الدية

٢٣١

بان يقول مثلا ان فعلت كذا فكذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او ا
حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت
للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث
بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه عند الشافعي رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب للكفارة والجزاء في الحال
ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو
بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة ومذهبنا بين الافراط
الذي في مذهب الشافعي رح والتفريط الذي في مذهب زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح تظهر في
قوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد
دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لما وجد قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا لبقاء اليمين محلها وهي الجزاء موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق
وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا
قوله انت طالق وهذا قوله لان ثم ربا وجد من الشبهة لا يقوم الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل
بطل الحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان
الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع هذا المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولم يكن لها ثبوت حقيقة لما بحثت الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز فيقتضي المحل فعند فوات المحل يبطل
زفر رح لتشبيه هذا التدقيق قاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان
قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء ومع هذا يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يقع انتهاء في
المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق رح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

ذلک الشرط فی حکم العلل یعنی ان الشرط وهو النکاح فی حکم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعلیق وهو
علة لوقوع الطلاق فکان هو علة العلة فصار التعلیق بالشرط هو فی حکم العلل معارضا لهذه الشبهة
السابقة علیه ای شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع
الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة وشبهة التعلیق بحالة حکم العلة تقتضی عدم المحلیة لان الحکم لا یوجد
قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا یحتاج ههنا الی المحل والایجاب المضاف
سبب للحال مقابل للایجاب المعلق یعنی ان الایجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق لا یکون سببا فی حال وجود الشرط والایجاب المضاف الی الوقت بان یقول انت طالق غدا سبب
للحال لکن تأخر حکمه الی الغد وهو من اقسام العلل فی الحقیقة وانما یسمی سببا باعتبار الاضافة فیمکن ان یکون
هذا هو القسم الرابع للسبب ویمکن ان یکون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل کما ذکرنا فی الیمین بالطلاق
والعتاق وهو الذی یسمی سببا مجازیا فی السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الی ان اقسام السبب ثلثة السبب
الحقیقی وسبب فی معنی العلة وسبب مجازی لان الایجاب المضاف من اقسام العلة فی الحقیقة والسبب
الذی له شبهة العلة هو السبب المجازی بعینه والثانی العلة وهی المضاف الیه وجوب الحکم ابتداء احترازا عن
السبب والعلامات وعلة العلة وهو یعم العلل الموضوعة کالبیع والنکاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد
وهی سبعة اقسام لان العلل الشرعیة الحقیقیة تتم بثلثة اوصاف احدها ان تکون علة اسما بان تکون موضوعة
للحکم ویضاف الحکم الیها ابتداء والثانی ان تکون علة معنی بان تکون مؤثرة فی الحکم والثالث ان تکون علة حکما بان یثبت
الحکم بعد وجودها من غیر تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فی شیء کان علة کاملة تامة فاما
باعتبار استکمال هذه الاوصاف وعدمه ینبغی ان تکون الاقسام سبعة بهذه الوتیرة الاول ما یکون اسما ومعنی
وحکما وهو الجامع للاوصاف والثانی ما یکون اسما ومعنی لا حکما والثالث ما یکون معنی لا اسما ولا حکما والرابع ما یکون
حکما لا اسما ولا معنی فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصف ویعدم وصفان والخامس ما یکون اسما وحکما لا معنی والسادس ما یکون
اسما وحکما لا معنی والسابع ما یکون معنی وحکما لا اسما فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصفان ویعدم وصف ولکن المصنف لم یذکر ما هو
لا اسما ولا حکما وما هو حکما لا اسما ولا معنی وذکر عوضهما علة فی حیز الاسباب ووصفا له شبهة العلل کما ستطلع علیه اثناء الکلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي اخذه فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان مضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغنى يوجب الاحسان
وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى ان يحول الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع لها والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
ملك المنافع يحدث شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل هي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر له ثلثة
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب بعينه يقال
انه ... العلة اسما ومعنى وحكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا

في المجروح حكما الا ان الجرح لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانها علة
للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون يضمنون لبيت المال الدية
عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصار كما لو
اثنوا على الشهود خيرا بان قالوا هم محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقع انه علة معنى لا اسما ولا حكما
للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المصرح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها شبيها بالاسباب
فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة اي التي تركبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل
ليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول الا ان الجزء الآخر هو العلة لا محالة وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا
حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصرح ولكن يبقى قسم آخر تركه المصرح بلا ذكر في البين وهو علة حكما
لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في اقسام الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى
وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له
وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا
اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى
انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع
علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال
القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس هو السفر بل المشقة
وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت
عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص
سببا للخروج غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت ان في بيانها السبع مخالفة للكتاب
من فخر الاسلام المخالف توابع له ثم لقول المصرح وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية غير التي تقارن الفعل ولا

٢٣٤

وذهب بعضهم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي تمثيل آخر نظير والتي تتقدم
على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي قد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول الخ اي من تتمة مسائل العلة والسبب ما ليس بمنزلة في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل
فربما التحق فيها حال الداعي وربما التحق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء ودليلا عليه الحدوث
على المشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراه
من محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فهنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعي الى الدخول وللاحتياط كما في
تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس حتى اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر
والطهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعليهما وان لم
يكن ثمة مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وكهذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطي وان لم تكن له حاجة الى الوطي في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فلو لا ان
الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لما لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي
وطيها فيه الفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يكون الحرج موقوفا على الحقيقة اصلا فتغ

يمكن في ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص الا ان الفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير لمعنى في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك ويكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه شبيه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس الثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة فينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء ثم هو على خمسة اقسام الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف بما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والسيلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وبالحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان ان احفر في غير ملكه اما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فح لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا ولذا انه شرط والعلة هي ميلانها الا انه لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو جبلي للشيء خلق عليه فلم يضف الى الشرط ويكون على حسب الشرط ضامنا للتلف وفي نقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد آبق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم من ان يكون
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر لانه اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق باجره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافا الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلفت بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأة
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة ليعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحرف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في اليمين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو والاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية لنص الشرط بجميع الوجهين من اليمين غير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب فهو مفض الى المعرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطي بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام الجزائية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فلو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان ثم ان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة وليس معناه انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا الصالحة
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل لما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف لما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا فهم الخطاب بدونه وخطاب من لا فهم قبيح قد يتميز في السنة انه خلق متفاوتا فاكرمهم عقلا الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي
الف منهم بواحد وكم من صغير يتحرج بعقله بالعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع البتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للفسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
رؤية الله تع وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يخ القول بالعقل قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله والذي لم يرد عليه السمع من لم تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح الفروج لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في ان التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال او اعانه الله تعالى بالتجربة

واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال الاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب وهي عبارة عن العهد
الذي جرى بيننا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائع الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب بناء
على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم
تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وكانت
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود ادائه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه اداءه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان اريد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء العقل الصادر بالقرابة
في ان الارث لا يكون مقابلا بالحقوق الله خارجة عنها

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن معنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما لا هذا المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فانه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليهما اعني على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب الى ما يبتني على صحة الاداء وعلى الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرتها على ترتيب ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال نحن نعتقد الكلام حسنا لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا تردد وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رض افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا صغيرا
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح لانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر ولكن يصح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه ولنا
انا لو لم نصححه لكان بلا ضرورة ولانه لو وصفت الصبي لم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

٢٤١

امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احدا يجب ديته
ولا يجب جزاء شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر
محض انما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان
وقبيحا في زمان هذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان
فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة يصح مباشرته اي مباشرة الصبي من
غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق
والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس منه قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا والثمن هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش
مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت

وعند نا هي باطلة لانها ضرر محض ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء

مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت

الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك تخيير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم

خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا

ليس له ذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم

احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالنظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ

عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية

نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون

والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ما هي

المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه اذا

عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فنقول هو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت

باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا

في ولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض

الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فعند ذلك يعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض

الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته

ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر فاذا

لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعذره

فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل

السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه

كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من عدم وقوع الفرقة بينه وبين صاحبته اذا كبر وحرمان الارث

٢٤٣

۳۴۳

منها ح ح بان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين فيوضع عنه الزام الاداء اي فيرفع عن الصبي الزام اداء
الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحبط ثوابه وجملة الامر ان توضع
عنه العهدة اي خلوص الامر الكلي في باب الصغر ومحصل الكلام انه يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة ولهذا ما لا عهدة فيه جاز من الصبي
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الارث
بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي باسره وعلى انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه فيسقط به العبادات
المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوه بالمرض امر غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل
تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق فى يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه فى الصحيح وفى الزكوة باستغراق الحول لانه اى الحول حد التكرار ما لم يدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج فى حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا فى وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته ويصح اسلامه ولو كلف ببيع مال غيره او اعتاق عبده يصح منه قبول النيابة كما يصح من الصبى لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولى ولا يطالب فى الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغى ان لا يواخذ للمعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله اما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافى عصمة المحل يعنى ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تنزل من اجل كون من استهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال ومن المحال وهو موقوف على كمال العقل ووضع عنه الخطاب كالصبى حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت فى حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبى نظرا له شفقة عليه لا ولى على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبى كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضرورى بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى يكون عفوا ففى الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ولا يفسد صومه وفى الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه وتتغير حاله

فتكثر النظائر يحبس التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيعذر بالنسيان بمعنى انه لم يتكلم فيه انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة ليعرف به الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرء النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختياره وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا في كل حال سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا فقد تحقق الاستناد وكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في حق وجوب قضاء الصلوة وان امتد يلحق بالجنون فيسقط الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه تمت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق لا يجب عليه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يعتبر استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع عاجز لا يقدر على التصرفات

وان كان بسبب الجنس اقوى ما يسمى من الحر شرعا جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى
فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار
ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار
من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة
للتملك والابتذال اي بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خشبة
القصاب التي يقطع بها ويسوقه بيده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف
العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا
وثبوتا فان الرجل لو باع عبدا من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي
هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة
والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات
العتق والعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل
فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض
فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق و
في بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق بتحريره لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه
وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك
يزول الرق بعد زواله ويثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيستحيل كونه مالكا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لا يمتنع ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية الآدمية

حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوّأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صاحب يد فيتوهم جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى لا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي المالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء والبقاء بالدم ولهذا لا يملك المولى اتلافه ومن ثم صح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان الذمة ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين الا بالعتق والمكاتب لا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل للعبد من النساء مثل ما حل للحر فان الحر تحل له اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يوجب عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان هو الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي بحيث يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في النقصان في قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجد المساواة

في المعنى الا الذي يتبني عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما لا يجري فيما بين الذكر والانثى
وان كان ينقص به عما من الانثى الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله لقتيل اي صح لاجل كون العبد مثل
الحر في العصمة صح امان المأذون له بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال
صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد الغنم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون
لان امان المحجور باطل فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند
محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين فلعل فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره
بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان فيه ترك
المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق
الضمن وبالسرقة المستهلكة والقائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان كما علم وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت فانه في الحال لان الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء بالمال
كان المرض من اسبابها تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة الحق اي حق الغريم
والوارث ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذي هو حق الغريم وعن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوله اي قبيل الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية ويقسم متعلق فيما يفضل منهما فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال فليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر ما فح ينبغي ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا و في قيمته للغرماء والورثة واما ان كان في المال فاضلا عن الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وقد قلتم في كتاب الرهن اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليها والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لانهما [illegible] من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل ثم قد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس (اذ الصوم) يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص [illegible] ان الاداء الصلوة والصوم حال الحيض والنفاس [illegible] الفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء [illegible] لا حرج في قضائه اي قضاء الصوم [illegible] ان الحيض [illegible] النفاس [illegible] نادر فلا يناط به احكام الشرع الغير الاحرج اي قضاء الصوم [illegible] بخلاف الصلوة فان في قضاء الصلوة حرجا [illegible]

ه قال يحيى بن معين جد عدي اسمه دينار ۱۲

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير فاشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم
على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل يعني بالمال تركة او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به اولاده
وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تنضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بلا
الكفالة فانه صحيح وعندهما تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو بقي
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال مع ان الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب به في الحال لحجر المالك في حقه وزوال المانع في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت لبقي له ما تقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تشتفي لبقائه ثم لعلمهم يوصلون بسبب من المعاش بالدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين لهذا اي لان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اي مال يفي لبدل الكتابة وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون المعتق ما عنه براثا لورثته ولعتق اولاده المولودين والمشترين في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يسعوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا سقطت على قول الصحابي ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك النكاح في العدة وهو مالك بل المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها قال الشارح يغسلها زوجها كما [illegible] لقوله عم لعائشة رضها لو مت لغسلتك الحديث [illegible] وما لا يصلح للحاجة كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعني يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبره انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر القاتل وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق وسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلف
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلف
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله فهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن
انها لا تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ بها يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعدما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لأن المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد النكاح
يثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين ومن المتاخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يبطل الاغماء صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه تنبيها له على ان شيئا من السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران اي تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة حدا كشرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما اذا اقر بالحدود الغير الخالصة حدا كالقذف وبالقصاص
فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ
استعارة يعني ان لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن تحمل الامر الى ان يقول ما لا يصلح له فتباشر كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له لان القول لا يصلح له
بحذف كلمة ما يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به لا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به لكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بالحكم فصار الهزل
بمعنى خيار الشرط ابدا اي في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس
ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجية كالهزل فانها تنافي الاهلية وهي في
اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار وحاصلها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر
الخلو انهما يعقدان البيع بينهما الا بل صورة عند الناس لم يكن في الواقع بينهما بيع فالهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر
ليظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فينعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المص بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس لا يكون بينهما اصل البيع فينعقد بحضورهم وتفرق
المجلس ثم جاءا و اتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لا يوجب
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عنها او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع ان كان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع منبني بيننا تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضور الخلائق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب
الالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الفا بناء على التقدم من ان اصلهما ان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون تبع الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا فاسدا فيفسد البيع

مالو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف ان لا
يبطل المقابلة بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وبرواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان لنعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل ما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق بينهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف و
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى المسمى بالصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين صورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص النذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استباحة
البضع فان هزلا باصله بان قيل لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يعقدا علانية بالفين ويكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لما دلالة الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح الخ فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون لتصحيح العقد مقصودا
فيرجح جانب التسمية على الهزل ان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه رح
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصلها بان تواضعا
على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهبهما هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

بان الهزل في الطلاق والخلع قال بالبناء اي على المواضعة السابقة او بالاعراض اي عن تلك المواضعة او بالاختلاف بان قال احد بالبناء وقال الآخر بالاعراض قوله لا يحتمل الخ فان الخلع لا يحتمل الرد والتراخي قوله واذا لم يحتمل اي الخلع قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او على الاعراض اي عن تلك المواضعة او عدم الحضور اي عدم حضور شيء من البناء على المواضعة والاعراض فيهما واما لم يذكره المصنف الخ او اختلاف في البناء

لايقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل بمعنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لايقع ولا تجب المال الا ان شائت المرأة فيجب المال عليها ويلزم وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لايؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وان في غير صورة البناء فكذلك القول لهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ ولم يتعرضه الشارحون مع انه ذكر في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بنائهما على المواضعة بعد المحاضرة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لايؤثر في الخلع عندهما وان كان مع شرائط المال ولكن المال تابع فيه لايقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص صريحا قبل ان المال مقصود فيه ويعلم ان المال تابع فيه لكن لايلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ولا يؤثر الهزل فيه مع انه لايؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ لا يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لايقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرا ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه بهذا قيل انكان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع المال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها

للمنع بالشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقت العقد وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل هذا كله في الانشاءات وان كان في الاخبارات اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع بحضرة الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يتواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار
به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي التلفظ بالفاظ الكفر لا يصير كفرا ويرد عليه كيف
يكون كفرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره باللفظ الذي هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو
السرف والتبذير فتجاوز الحد في تفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع التي توجب عليه
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع مال السفيه عنه في اول بلوغه بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما والآية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى على الظاهر اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الاولاد والاهل اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليها لاجل نفقاتهم ولا تنكرونه وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم واضيفت اليهم
لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه
المدة لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضوعف
ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذا القدر لان منع اعطائه للتاديب وقد انقطع رجاء التاديب
وهو لا يكون محجورا عن التصرفات عنده ولا يكون محجورا عندهما الا بقضاء القاضي

٢٤١

سلمه مولانا عبد الحق رح ١٢

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله فيحجر عليه نظرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يبذر ماله فيبطل فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد من موضع الاقامة على قصد السير اوناه ثلثة ايام انه لا ينافى الاهلية اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فلو لم توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة ايام اخر لا اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر البعض فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا مقيما ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه المرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال الصحة تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم فانه كان يترخص المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم تتم العمر عاية بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا تم ثلثة ايام بالسير فكان القياس فيه ان لا تثبت الرخصة بمجرده لكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة فى حق الجميع ولو توقفت الرخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطار

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فلا خطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق أجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ
بحد أو قصاص فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطيها لا يحد ولا يصير آثما كإثم الزنا
وإن رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى إليه فقتله وكان إنسانا لا يكون آثما إثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا أتلف مال إنسان
خطاء ووجبت به الدية إذا قتل إنسانا خطاء لأن كلها من حقوق العباد وهو بدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح طلاقه أي طلاق الخاطي كما إذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن أمتي الخطاء والنسيان ونحن
نقول إن النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب أن ينعقد بيعه أي بيع الخاطي كما إذا أراد أن يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله إذا صدقه خصمه وقيل معناه أن
يصدق الخصم بأن صدر الإيجاب منك كان خطاء إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لأن جريان الكلام على اللسان اختيار فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء
والإكراه عطف على ما قبله وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الإنسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الإنسان
مباشرته لولا الإكراه عليه وهو أي الإكراه على ثلثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجي أي
الإكراه الملجي بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول إن لم تفعل كذا لأقتلنك أو لأقطعن كذا فيعدم
رضاءه ويفسد اختياره البتة أو يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة أو بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فإنه يبقى اختياره صحيحا لكن لا يرضى أو لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم
بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته ونحوه فإن الرضاء والاختيار كلاهما باقيان والإكراه بجميع أقسامه لا ينافي الخطاب والأهلية لأن
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والأهلية باقيان والفعل المكره عليه أمر متردد بين حظر وإباحة ورخصة يعني أن الإكراه ينقسم على الأقسام الأربعة ففي بعض المقام

سلمه مولانا عبد العلي رح ١٢

العمل فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه لو صبر حتى مات يعاقب عليه لانه
القى نفسه الى التهلكة وفي بعضها العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجئ وفي بعضها
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضها العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه ففيه رخصة وذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة
في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة قبل الالجاء
الى ما كان بالاول داخلا في الفرض او الرخصة او لو كان المراد بها اباحة الفعل في الاثم في الصبر الفرض كان
بدون الاثم في الصبر الرخصة فانه اذا الصائم المكره لكان اثما وان فرض انه كان مقيما فرخصة لم يجد بد التسوي
الاقدام الامتناع في نفي الاثم والثواب يكون بها جامعا بين الاختيار اي بين الاكراه واختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فما عارض اختيارا صحيحا اي اختيار المكره بالكسر يجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان المكره كما
الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فينضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال منسوبا
الى الاختيار الفاسد اي اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره ماخوذا بالفعل ثم فرع على هذا القول نفي الاول
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء في الايلاء بالقول واسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو كره بها احد فتكلم بها لم يبطل بالكره فتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان تحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه فيقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع قابلا للاجازة
بعد زوال الاكراه فيصلح ان يفسد لاجل الاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت القرينة
على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لا
يتصف المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان قسم منها كالاقوال في انه لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الصائم على الاكل فسد صومه

انكان صبيا ثما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام
او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر او الثاني اي القسم الثاني ما لا يخالف الصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او النفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح
رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دائرة بينهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه والا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قطعا اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا
هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبة الانفاق فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس فيه التمكين معنى
قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط
الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره تصير حلالا لا احتمال فهو داخل

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لعينه وحرمته غير ساقط لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اصل يحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة بعض كتناول مال الغير فانه حرام لحق الغير يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط بعذر الاكراه فيترخص فيه لدفع الضرر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجي جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن وحرمة لا تحتمل السقوط والرخصة كقتل المسلم فلا يرخص فيه لانه ليس له ان يتلف نفس غيره لبقاء نفسه لانه ظلم وقد ذكرنا ان الجنايات ثلثة اقسام الرخصة ولم يتعرض للقسم الاول بعينه لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي الاصل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون بذلك لاعزاز دين الله تعالى ولا قامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واجعلني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون لا نخجل باس لا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو شيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداءه في غرة شهر المولد من ربيع الاول من السنة المذكورة وفي هذا كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

خاتمة الطبع

حمد لمن وصف نفسه بالبقاء، ووسمه على الخلق بالفناء، والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء، وآله وصحبه نجوم الاهتداء

اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي **ابو الحسنات محمد عبد الحي** اللكنوي الانصاري الايوبي

ان احسن كتب الاصول نظماً وابهاها ترتيباً كتاب **منار الانوار** للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد

المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار

في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم

الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة

ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب

البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف

بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و

احسن الشروح متناً وعبارةً والطفها اشارةً ودرايةً شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بالشيخ **جيون بن ابي سعيد**

بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميٹھوي اللكنوي اختصره من الشروح

كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه **نور الانوار** وفرغ من تسويده في التاريخ السابع

من شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة

وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوباً على النسخة المكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون

التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشأه اميٹھی حفظ القرآن

وانتقل الى قصبات الفورب واخذ العلم من علمائها وقرأ فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف

وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الفورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان

بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى ذا حافظة

قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقاً ورقاً بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميٹھی ودفن بها

ومن تصانيفه ايضاً التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في

آثار هندستان للفاضل اليلمعي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولاً بين الانام مقبولاً

لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابي القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول

والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه

ابي لسان يحصر العبد مدح من دي من ايادية ولهمي واعظمي ومن عشت دهراً تحت اكناف ظله

اروح بافضاله اغدو بالنعم ۞ وفرشته لعلم منه عز الكتابه ۞ وذاك لعمري حسرة المتعلم ۞ ينشر هني في ظاهري وسرائري ۞ بارشاده عن كل ريب وماثم ۞ وارث الانبياء والمرسلين ظلل الله تعالى في العالمين مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وخبياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار يستضئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد من سكان سكندرفور وفرض ختامه حين فراغ الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ه حين اقامته في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦ه حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط فرغ عنه سنة ١٢٦٠ه حين اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية للجلالية فرغ عنه في جونفور سنة ١٢٦٠ه ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا سنة ١٢٦١ه ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ١٢٦٣ه ومنها الايضاحات لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة ١٢٧٠ه حين فرق عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة ١٢٥٦ه في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان اقسام الحكمة فرغ عنه سنة ١٢٧١ه في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة ١٢٧٥ه في الجونفور وهو متن متين في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اللمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد سنة ١٢٨١ه وقرظ عليه علماء الحرمين الشريفين ووصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الاله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه سنة ١٢٨٣ه في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة ١٢٨١ه في حيدراباد ومنها ايقاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها خير الكلام في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن فرغ عنه في الجونفور سنة ١٢٨٢ه ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس الحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة ١٢٩٢
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل عرض موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع فيها سنة ١٢٦٢ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلي لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو ست اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الاولة تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان ١٢٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم لغاية الشوق فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف فضله في الاكناف رحمهم الله ينتهي نسبه الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلما توفي والده ١٢٥٣ اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا المفتي محمد اصغر المتوفى ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتآليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن جنايات التكليف والنائبات ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تعد مناقبه ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين والبقاء لكن قرأ اكثر الكتب الدرسية بحضرة عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره سبع عشرة سنة ثم جلس مجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيّسا تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون وبقوله يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ١٢٦١ الى البلدة المعروفة ببانده حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش المتوفى في المكة المعظمة ١٢٨٢ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدراباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المشاربة ديوان الممالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ياتي ارباب التحقيق الى عتبته السنية من كل فج عميق ويتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مويد الدين القويم كاشف الطريق المستقيم شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي خان بهادر سالار جنگ لا زالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد الالف والمائتين تشرف بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه فحضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي محمد جمال الحنفي المتوفي في ذي القعدة سنة ۱۲۸۴ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المعتبر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا مولانا احمد بن زين بن دحلان الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل والفضائل مولانا علي الحريري ملكنا شبلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا محمد العزب الشافعي ومنهم محيط انوار الولي مولانا عبد الغني المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد مولانا عبد الرشيد ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدر اباد فوضه مدار المهام العمالة العالية النظامية سنة ۱۲۸۰ هجري بحكم مجلس الانتظام وقضى لغاته العز والاحترام وفي الجمادى الثانية سنة ۱۲۸۳ ترخص وسافر الى لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد كاحي قران ارباب الوطن ليصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرًا مقدورا وكان ذلك في الكتاب مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدر آباد في اوائل الجمادى الثانية سنة ۱۲۸۴ ووصل بها في شهر رجب. وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم تكن رؤياه كاضغاث احلام يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ۱۲۸۴ ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول للاصحاب سيقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل زمان قريب اخبرني الله تعالى به فمرض مرض الموت في صفر المظفر سنة ۱۲۸۵ فاشتد مرضه كثيرا وكان ذلك مرا مقتضيا ورأى في آخر الجمادى الاولى في المنام كان رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب فاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجيزني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول كما اجازه شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين وكان عمره ستة وابعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالنداء الزمان ليصر على فناء العلماء ويكب على افتقاد الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان ليصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاہ یوسف القادری من اولیاء الدکن نصلینا علیہ بعد صلوۃ الظہر و دفنا حسب الوصیۃ ولی فی ذکر خصائلہ الحمیدہ وشمائلہ الفریدۃ وما وقع لہ من زمان ولادتہ الی آخر عمرہ رسالۃ مستقلۃ مشتملۃ علی فصول

ہی مہمات اصول سے
وانا الذی رایت باحکام ضت
کانت علیک النفس قدما حاذرہ
یا صبری ارحل الیس قلبی فارغا
عینا بہ انسان قطب الدائرہ
یا النفس صبرا فالتاسی لائق
حاز العلا و المعجزات الباہرہ

والنفس ان ضیت بذا بحبت وان
عن ربنا البر المہیمن صادرہ
ؤزرئت فیہ فلیت انی لم اکن
سکنت اخوان عدت متکاثرہ
یارب فارحم وانسق نحرحیہ
بوفات اعظم شافع فی الآخرہ

لم ترض کانت عنہ ذلک خاسرہ
من شاء بعدک فلیمت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابرہ
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
بسحائب من فیض فضلک عامرہ
المصطفی زین النبیین الذی

فتوجہ ذو المروۃ والامتنان صاحب البر والاحسان **محمد علی بخش خان** اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیتہ المسماۃ **بقمر الاقمار** فاعطی النسخۃ الشرح التی صححہا مولانا المرحوم من النسخۃ المصححۃ بید المصنف فانتسخت وطبعت وقد جہد غایۃ الوسع والطاقۃ حین الطبع فی التصحیح والمقابلۃ الفاضل المزین عرائس افکارہ بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمہ اللہ القوی آخر دعونا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعۂ تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندر پوری صانہ اللہ عن الشر المعنوی والصوری المتخلص بہ عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم
رفع اللہ عنہ ما عثرہ
فی الدعاء الذی لعید لہ
قلت تاریخ موتہ عفرہ
۱۲۸۵ھ

ایضاً — در فارسی

کرد رحلت چو فاضلِ بیمثل
دامن از اشک گرم نم دارم

در فراقش چہا الم دارم
سئے سالِ وفات از عاجز

ہیچو اوراق گل ز شبنم تر
ہاتف غیب گفت غم دارم
۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم
عجب اونکا تھا علم و فضل و ہنر
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی
نمایان ہوا شش کا پھر کچھ ضرر

نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر
ہزارون ہوی درس سے مستفید
نصیحت مین اونکے بہت تھا اثر
طبیعت نے نقشہ دکھایا کچھ اور

وہ جامع تھے معقول و منقول کے
ہوئے اونکے شاگرد سب نامور
بخار اونکو عارض ہوا چند روز
علالت بڑہی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤں
دو شنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھوں میں عالم سیاہ
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر

نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر
خدایا او نہیں اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو حسرت ہوئی سر بسر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی او نیسویں (۱۹) ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موتی کے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انتخاب قمر
۱۲۹۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل المعی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام الصمد الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
ندا آمد ز ہاتف ہات بالخیر
۱۲۹۵

بسوی روضۂ جنت ازین دیر
ایضاً از عالم سوی مادہ عربی آمدہ

ز روی آگہی بہر وفاتش
والعاقبۃ ہی للمتقین
۱۲۹۵

ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم فرخ وقار و کمال
عرش سے مجکو فرشتے سنگ لیکر گئے
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا میں نے سوال

جنکو القاب خردمندی ہنر و ہیں دیے گئے
دار فانی سے اونہوں نے جو کیا ناگاہ کوچ

ایضاً

اونکی جب تحریر نہ بانیکی صفت کرنے لگا
رنج بی پایان دل عالم کو یکسر دے گئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دے گئے
۱۲۹۵ھ

فہیم و ذکی عالم با وقار
نہیں اونکا عالم میں ملتا سراغ
کیا میں نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

جنہیں لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ملا اونکے رتبے کو جنت میں باغ
فلک مجسے بولا کیا گل چراغ
۱۲۹۵ھ

قطعۂ تاریخ از مشہدی

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

وا دریغا حسرتا دردا درون خاک خفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبۂ برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد از و زیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
نے شدہ مثل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ (۲۹) بود از مہ شعبان

عالم و حافظ کلام شریف
گشت ساز فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتف گفت سال تاریخش
عالم با عمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعۂ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبدالحلیم آج	ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ	خیال آیا لکھوں تاریخ اشرف
	کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ ۱۲۸۵ھ	
ایضاً	آہ ز جور فلک صاحب خلق عظیم	رفت ز دنیای دون گشت بجنت مقیم
عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب	واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم	کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو
بس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم	از ہمہ عالم گذشت رخت زگیتی ببست	ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم
گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او	واقف راہ خدا مولوی عبدالحلیم ۱۲۸۵ھ	تمت

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواص علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت فرمایان عنبت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ ان دنون کتاب **نور الانوار** بحشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الد ماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبدالحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تزیین بحشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمائش خود بیچ مطبع [illegible] کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب ایما قانون بستم ۱۸۴۷ع واسطے ادخال ہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش بقصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت بحشی و لطف پر نظر فرماکے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹھاوین و الا حسب منشاء قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جائے گی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخ مطلوب ہون نزدیک محلہ دوہون شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس ہیں بارسال زر منگالیوین و بس ہر سولان بلاغ باشد و بس

الراقم

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی

